



CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS  
DE DOUTORAMENTO E AVANZADOS  
DA USC (CIEDUS)

TESIS DE DOCTORADO

ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE UNA  
ESCUELA DE LIDERAZGO DE  
COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL:  
ESTUDIO DE CASO DE CUATRO  
COMUNICADORES POPULARES  
COLOMBIANOS

Andrés Enrique Cifuentes Andrade

**ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL**  
**PROGRAMA DE DOCTORADO**  
**EN COMUNICACIÓN E INFORMACIÓN CONTEMPORÁNEA**  
**SANTIAGO DE COMPOSTELA**

AÑO 2019







**DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS**  
**ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE UNA**  
**ESCUELA DE LIDERAZGO DE**  
**COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL: ESTUDIO DE CASO DE**  
**CUATRO**  
**COMUNICADORES POPULARES**  
**COLOMBIANOS**

D. Andrés Enrique Cifuentes Andrade

*Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:*

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

*En Santiago de Compostela, 20 de marzo de 2019.*

Asdo. Andrés Enrique Cifuentes Andrade.





**AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR / TUTOR DE LA  
TESIS  
ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE UNA  
ESCUELA DE LIDERAZGO DE  
COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL: ESTUDIO DE CASO DE  
CUATRO  
COMUNICADORES POPULARES  
COLOMBIANOS**

**D. Xosé López García**

INFORMA/N:

*Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por D. Andrés Enrique Cifuentes Andrade, bajo mi dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de ésta no incurre en las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.*

*En Santiago de Compostela, 20 de marzo de 2019.*

Asdo. Xosé López García.

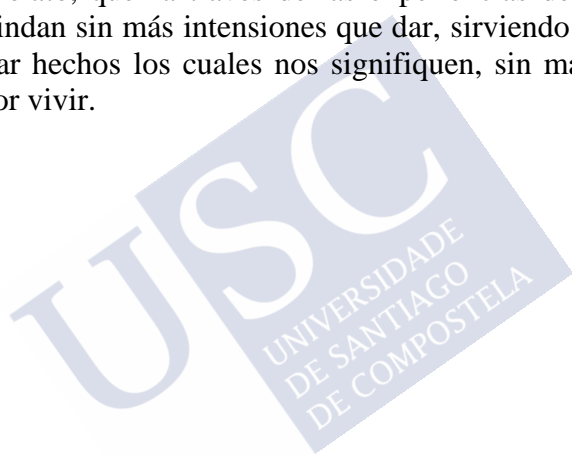


## **AGRADECIMIENTOS**

A Marcelino Agis por ayudarme a ver el mundo detrás de Paul Ricoeur y de re habitar ese maravilloso universo de filosofía y posibilidades que nos circundan.

A Jairo Rodríguez, que en los diferentes viajes de conocimiento, como en Argos, ha sido la rama de encino ayudándome a afrontar los diversos viajes de aventuras trazadas.

A la vida que nos presta el conocimiento, la cual a veces pareciera un sueño o un relato, que a través de las experiencias de los seres humanos, las brindan sin más intensiones que dar, sirviendo de polo a tierra para buscar hechos los cuales nos signifiquen, sin más sentido que el sentido por vivir.





## **RESUMEN**

A través de la interpretación de historias de vida de cuatro comunicadores populares en Colombia, se propone una hermenéutica fenomenológica de los textos y con esto se busca develar cómo comprender esos los relatos, que a través de la inteligencia narrativa se pueda proponer una Escuela de liderazgo de comunicación popular o para el cambio social.

La investigación de corte cualitativo, empleó la fenomenología hermenéutica a través las mimesis propuestas por Ricoeur, para poder interpretar historias de vida, develando qué lecturas hay de liderazgo en su cotidianidad, en sus quehaceres como comunicadores.

La palabra liderazgo, es desconocida, invisibilizada o asumida desde lo utilitario empresarial desde la visión de estos comunicadores populares o para el cambio social, además matizada un mundo de comunicación abordado desde una visión funcionalista moderna; de esa manera esta investigación indaga sobre estos resquicios, para buscar nuevas interpretaciones sobre el término.

Al final se propone una Escuela de liderazgo entendida como interpretación de la interpretación (re-interpretación) o una extensión de la misma interpretación que toma a la inteligencia narrativa como elemento unificador, con una perspectiva comunicativa que articule logos, ethos y pathos desde una visión humana.

### **Palabras Clave:**

Comunicación popular, Fenomenología Hermenéutica, Liderazgo, Cambio Social, Historias de vida.

## **SUMMARY**

Through the interpretation of the life stories of four popular communicators in Colombia, a phenomenological hermeneutic of the texts is proposed and with this it is sought to reveal how to understand those stories, that through the narrative intelligence a School can be proposed of popular communication leadership or for social change.

The qualitative research used the hermeneutical phenomenology through the mimesis proposed by Ricoeur, to interpret life stories, revealing what readings there are of leadership in their daily lives, in their tasks as communicators.

The word leadership, is unknown, invisible or assumed from the business utilitarianism from the vision of these popular communicators or for social change, also nuanced a world of communication addressed from a modern functionalist vision; in this way, this research explores these possibilities, to seek new interpretations of the term.

At the end a Leadership School is proposed, understood as interpretation of interpretation (re-interpretation) or an extension of the same interpretation that takes narrative intelligence as a unifying element, with a communicative perspective that articulates logos, ethos and pathos from a vision human.

### **Keywords:**

Popular Communication, Hermeneutic Phenomenology, Leadership, Social Change, Life Stories.



## CONTENIDO

Capítulo 1. Planteamiento del problema	9
1.1. Introducción	9
1.2. Contexto	15
1.3. Definición del problema	16
1.4. Preguntas de investigación e hipótesis de trabajo	17
1.5. Objetivos	18
1.6. Justificación	18
Capítulo 2. Fundamentación teórica	23
2.1. Antecedentes (estado de la cuestión)	26
2.2. Marco Teórico	34
2.2.1. Sobre la comunicación (reflexiones de comunicación y su campo de investigación)	34
2.2.2. Sobre la comunicación y el cambio social	39
2.2.3. Los comunicadores en el marco de la comunicación para el cambio social	42
2.2.4. Sobre la comunicación y la interpretación	47
2.3. Definición de liderazgo y sus dos clases: Transaccional y Transformacional	54
2.4. Experiencias de liderazgo desde la empresa	58
2.5. El liderazgo al estilo jesuita	70
Capítulo 3. Metodología: Hermenéutica de las Historias de vida	91
3.1 Diseño metodológico	91
3.2. Preámbulo a la interpretación: antecedentes de las Historias de vida	99
3.3. Algo de historia sobre la historia de vida	103
3.4. Algunos matices sobre la historia de vida	106

3.5. Sobre la fenomenología hermenéutica (Enfoque metodológico)	108
3.6. El Camino de Ricoeur por la fenomenología hermenéutica	113
3.7. La vida y sus valores a través de los textos: Hermenéutica y vida cotidiana	120
3.8. Modalidades de la identidad: ídem e ipse	137
3.9. La identidad narrativa: la vida contada	153
3.10. Las tres mimesis (Pre-figuración, configuración y refiguración)	174
3.10.1. Mimesis I	183
3.10.2. Mimesis II	187
3.10.3. Mimesis III	189
3.11. Definir el Universo	194
Capítulo 4. Análisis de resultados: Fenomenología hermenéutica de las historias de vida	199
4.1. Mimesis I de las historias de vida	199
4.2. Mimesis II de las historias de vida	216
4.2.1. Néstor Cárdenas	217
4.2.2. Soraya Bayuelo	239
4.2.3. Alma Montoya	271
4.2.4. Jorge Uribe	315
4.3. Mimesis III de las historias de vida	340
4.3.1. Néstor Cárdenas	340
4.3.2. Soraya Bayuelo	341
4.3.3. Alma Montoya	343
4.3.4. Jorge Uribe	345
4.3.5. Lo que se percibe en las historias sobre liderazgo y comunicación	346
4.4. Luego de la hermenéutica, la propuesta: Una Escuela de liderazgo en comunicación	350
4.4.1. Cómo abordar una experiencia como sentido de mundo: El hombre en busca de sentido	358
4.4.2. Cómo abordar la ética: Ética planetaria desde el Gran Sur	377

4.4.3. Cómo abordar el arte y las humanidades: Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades	396
Capítulo 5. Conclusiones y recomendaciones	411
Capítulo 6. Referencias bibliográficas y/o documentales	421





# **CAPÍTULO 1.**

## **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

En este capítulo se describen todos los datos generales de la investigación: “Análisis hermenéutico de una Escuela de liderazgo de comunicación para el cambio social: estudio de caso de cuatro comunicadores populares colombianos”, introducción, contexto, hipótesis, objetivos y justificación.

El capítulo explica que una de las tareas de esta pesquisa es buscar una nueva forma de conocimiento que nos permita interpretar las experiencias de comunicadores para el cambio social o populares, las cuales se basan en la historia oral y sus epistemes (lo que no se ve pero hace forma de las tensiones de los relatos), para plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que trabajan en este ámbito de saber.

Se plantea el problema desde las cuestiones básicas que le dan inicio a esta investigación, siendo el pilar esencial desde donde se partirá a resolver y desarrollar un contenido articulado en procura a dar respuesta a los cuestionamientos definidos. Usualmente palabras como liderazgo y comunicación se abordan desde una visión funcionalista moderna, pero no desde una dimensión que permita comprender a los comunicadores populares desde sus espacios y quehaceres humanos, en donde se vincula y articula un logos, un ethos y un pathos.

### **1.1. INTRODUCCIÓN.**

En la época actual donde el medio es conversación, al interior de una modernidad en la que se vive una gran incomunicación, a pesar del

gran desarrollo de las tecnologías de la comunicación e información, en torno a las que giran todas las actividades económicas, políticas y sociales, se ha mantenido y justificado modelos de comunicación, por la simplificación de la misma comunicación, en los que se obvia la función vital desempeñada por los interlocutores de esa comunicación.

Pierre Musso nos hablaba de este medio que se convierte en conversación, de esa nueva forma de pensamiento en el mundo, “la red”, de su simbólica siempre ligada a una técnica y a las prácticas asociadas: “...en el origen, se trata de hilos y de tejido, de la malla o de la cestería (forma artesanal de lo reticular); luego, con la revolución industrial, la red se convierte en mecanismo autorregulado, en particular gracias al pistón y a la máquina de vapor” (Musso, 2013, p.202). “Hoy, la red se presenta como una técnica auto organizada, realizada mediante el computador, y calificada de ‘inteligente’” (Musso, 2013, p.202).

Musso (2013) dice que el concepto de la red está más vinculado con las evoluciones técnicas, en donde se hace una metáfora que une a la red con el organismo vivo, lo cual se puede entender por la simbología de la red con referentes con el cuerpo y la máquina. Siendo ese entrecruzamiento de evoluciones y representaciones lo que ha construido el concepto de imaginario de la red, que luego se ha degradado en vulgata.

Castells también reflexiona sobre ese medio, en *La Galaxia Internet*, al hacer sus reflexiones referentes a la Internet, empresa y sociedad presentando un estudio sobre este fenómeno con diferentes puntos de observación en donde se vincula las redes informáticas interactivas con la sociedad informacional. Esas redes crean nuevos canales y formas de comunicación, al igual que desarrollos informacionales que conectan las fuerzas productivas y la cultura, estableciendo nuevas formas de control, cambios sociales e interacción (Alcalá, 2017).

La comunicación tiene una coyuntura política favorable en la actualidad porque los emisores que tomaban la palabra ayer perdieron el dominio del campo. De esa manera Castells (2009) plantea que en el sistema actual de medios es más cómodo configurar estas comunidades de prácticas, en donde estas se agrupan alrededor de un objetivo en común, el cual puede ser un cambio de política pública, una crítica

espontánea, pues la comunidad ha dejado de actuar como simple receptora instrumental; en estas tiempos los ciudadanos no están conformes a recibir pasivamente las sugerencias de lo que deben hacer, están más vinculados con las nuevas tecnologías y más desatentos con los medios tradicionales.

Por eso Martín-Barbero al tomar el tema de la red redes, habla de un habla social ampliada, ya que hace unas décadas veníamos de un mundo silencioso; en esta época se busca hacer textos y reconocerse como creativos, artistas, todo a causa de la Internet, las redes sociales y dispositivos tecnológicos, lo que ha creado un nuevo activismo de nuevos creadores, de nuevos ciudadanos, resultado del habla social ampliada, habla que se sale de los lugares convencionales de autoridad y de poder.

Se pasa en la actualidad de una sociedad muda a una de hablas extendidas, siendo lo relevante la amplitud del habla que es información social, en donde la creatividad es lo que nos propicia a hablar en colectivo y a crear en red (Amado & Rincón, 2015).

Un habla ampliada que de ahora en adelante tiene como clave el rastreo, el cual la convierte en proveedora de sentido a escala planetaria, adaptándose a los contornos de cada realidad en concreto; es lo que plantea Mattelart (2009) al mostrarnos un mundo vigilado a través de la red, en donde hay una sociedad incapaz de combinar los anhelos de libertad con el ansia de seguridad, donde las cabeceras de la red sistema-mundo, se escudan en la enérgica cuestión de las desigualdades en vez de declararle la guerra a las máquinas que las reproducen y de intentar la refundación de los maltrechos sistemas de solidaridad.

Ese proceso de tratar de reconstruir sentido y contenidos de la complejidad comunicativa fue lo que se dio en ésta investigación; en medio de tantas voces, tratar de identificar algunas, ver qué hay detrás de estas, significar desde otra manera de ver, ser y entender las historias de vida de algunos comunicadores populares colombianos, desde un contexto real, ubicado en un espacio cultural particular, que posibilite una comunicación que ayude a conocer más al ser humano para hacerlo más libre y menos solitario. Al final podríamos traducir esta experiencia investigativa como una metáfora viva.

Se trata de unos comunicadores que entienden la comunicación como su principal foco de acción, donde se gesten ideas comunicativas con la participación de los diversos grupos sociales en la producción, teniendo como una de sus intenciones principales el hacer valer su derecho al uso de la comunicación y la libre expresión como un elemento fundamental para el mejoramiento de sus condiciones de vida. El eje fundamental es la participación ciudadana en el ejercicio democrático de construcción de lo público, el cual garantiza el derecho que tiene todo ciudadano a expresarse libremente, a asumir la voz, organizarse para fundar medios de comunicación y representación de diferentes grupos sociales (Pereira & Cadavid, 2011).

Según Vega, este no es un fenómeno que sólo se vive en Colombia, sino también en Latinoamérica, no sólo desde la literatura y el arte sino desde diferentes procesos culturales que se enfocan en la estructuración y comprensión de nuestras propias subjetividades; hace referencia de manera específica a cómo algunos procesos han tratado de construir una noción de sujeto que la identifique como región, sobre todo dentro de lo que se ha denominado el campo de la comunicación social, emergente a partir de los desarrollos del siglo XX (Pereira & Cadavid, 2011).

En donde muchas experiencias de comunicación confluyen es en la pregunta por ¿Cómo las personas puedan abandonar posiciones negadoras de su propia condición subjetiva y pudiesen, si se pudiera, vivir la experiencia que sirva como ordenadora de su propio mundo a través de la comunicación?

Sin embargo, esta perspectiva, esta vez no se centra en sujetos individuales, sino en sujetos colectivos; no se trata solamente de sujetos que se estructuran a partir de la negación y competencia con el otro, “sino de sujetos estructurados a partir del reconocimiento y en relación con el otro; no se habla de sujetos necesariamente estructurados a partir de la razón, sino de sujetos multidimensionales, sujetos que no solamente contemplan, sino que actúan con poder” (Pereira & Cadavid, 2011, p. 355).

El objetivo general de ese proceso fue hacer fenomenología hermenéutica de las experiencias de comunicadores para el cambio social o popular, para con esas interpretaciones, plantear una Escuela de lide-



razgo en comunicación, que permita trabajar con los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que se desempeñan en este ámbito del saber.

Este ha sido un proceso de largo aliento, ya que retomó las historias de cuatro comunicadores populares o para el cambio social, del libro *Saberes de vida para dar vida*, el cual fue el producto de la maestría en comunicación del mismo autor de esta tesis doctoral, que buscaba interpretar, los saberes, tensiones y epistemes que hay en esos relatos.

Para interpretar se utilizaron los conceptos de Paul Ricoeur quien propone esa fenomenología hermenéutica del ser humano, no entendida como un sólo cuerpo y sus partes, como lo pensaría la fenomenología, sino como un todo, un ser desde esa dimensión humana con toda su corporalidad, integralidad y complejidad.

Este filósofo ve el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, pues “el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas” (Ricoeur, 1995<sup>a</sup>, p. 30).

Ricoeur (1969a) entiende como símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, literal, primario, distingue por añadidura otro sentido indirecto, el cual se podría entender como secundario, figurado; este sólo puede ser aprendido desde el primero. Esta demarcación de las expresiones de doble sentido conforma propiamente el campo de la hermenéutica.

Por eso Agis (2011) argumenta que esa estructura de significación llamada símbolo, con ese doble sentido, hace una llamada a la interpretación porque dice más de lo que nos dice y de lo que jamás termina de manifestar, lo cual, según Ricoeur, denomina apertura, donde reside la fuerza de la hermenéutica, pero también su debilidad en la medida que la apertura del lenguaje imposibilita un tratamiento científico; la fuerza porque el lenguaje dice más, evoca, posee un carácter plurívoco. Esa fuerza no se acaba sólo en lo semántico sino que tiene un valor heurístico, del descubrir, para comprendernos a nosotros mismos y al otro.

La hipótesis central del presente trabajo es que los comunicadores populares o para el cambio social colombianos, tienen una concepción

de una escuela de liderazgo, que se nutre de la interpretación de sus propias experiencias, sumado a otros conocimientos y enfoques en temas afines a este campo del saber.

Otras de las hipótesis que surgen entorno a la investigación son:

La fenomenología hermenéutica posibilita crear una escuela de liderazgo en comunicación popular para el cambio social, mediante la interpretación de las historias de vida.

Otros saberes y prácticas ayudan a construir una Escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social.

El diseño metodológico descansa sobre técnicas cualitativas; los investigadores las usan cuando creen que la mejor forma de construir una representación adecuada es a través del estudio en profundidad de los fenómenos. El diseño inicia explicando la función que cumplen las historias de vida antecedentes y matices de este método, luego el origen y función de la fenomenología hermenéutica, para la interpretación de las historias de vida, sus modalidades de identidad, la identidad narrativa y las tres mimesis (mimesis I, mimesis II y mimesis III), triada que ayudará a develar al final qué hay en los relatos de los comunicadores.

El hilo conceptual y conductor del diseño metodológico es la fenomenología hermenéutica, una nueva perspectiva para abordar la realidad social y humana, metodología que a su vez es filosofía, la que nos posibilitará el interpretar, explicar y entender las vidas de los comunicadores: Néstor Cárdenas, Soraya Bayuelo, Alma Montoya y Jorge Uribe, con referencia al término liderazgo.

Este método y su aplicación se dividieron en cinco capítulos:

El primer capítulo, denominado Planteamiento del problema, en donde se planteó el problema del “Análisis hermenéutico de una Escuela de liderazgo de comunicación para el cambio social: estudio de caso de cuatro comunicadores populares colombianos”, contexto, hipótesis, objetivos y justificación.

En el segundo capítulo, titulado como Marco teórico, se trató, por un lado el marco epistemológico de la teoría de la comunicación y por otro, el concepto de liderazgo y las tendencias que lo circundan.

El tercer capítulo, de Metodología: La hermenéutica de las Historias de vida; en este capítulo se habló de la metodología, el método y

la manera como se usarán para ejecutar la investigación, hablando un poco de los antecedentes de las Historias de vida, para luego involucrarse con la fenomenología hermenéutica hasta llegar a la triple mimesis (mimesis I, mimesis II y mimesis III) en donde Ricoeur propone cómo hacer la hermenéutica, lo cual se decantará al final en la interpretación de las historias de los comunicadores para el cambio social.

El cuarto capítulo, nombrado como Análisis de resultados: Fenomenología hermenéutica de las historias de vida; en este capítulo se concibe la fenomenología hermenéutica de las historias de vida de los cuatro comunicadores populares a través de las tres mimesis: mimesis I, mimesis II y mimesis III. Se hace un análisis de los relatos y se propone la escuela de liderazgo.

En el capítulo cinco, de Conclusiones, se ultima y resume todo el proceso investigativo a través de los objetivos propuestos.

## **1.2. CONTEXTO**

Se trabaja los saberes de los comunicadores populares no como anécdotas sino como sus historias de vida, sus motivaciones, las experiencias vividas, las que nos permitan tejer otra forma de conocimiento con ese saber vivido, de una manera que no sea exclusivamente teórica sino que sea acción y que busque una continua reflexión del ser, como nos lo demuestran las historias de vida de estos personajes en su acontecer diario.

Tratándose de forjar un relato de país, que trabaje la memoria, como decía Pecaut (como se citó en Martín-Barbero, 2005), lo que le falta primordialmente a Colombia, “más que un mito fundacional, es un relato nacional”. Se habla de un discurso o relato que posibilite a los colombianos de todas las etnias, clases, edades, regiones y géneros, es localizar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de logros y duelos. Un relato el cual logre romper y superar los revanchismos de facciones movidas por intereses irreconciliables y que inicien en el tejer una memoria común.

Toda memoria cultural y social, siempre será una memoria anudadora pero a su vez conflictiva. Es esta la gran diferencia entre la memoria cultural y la artificial, esas memorias siempre operan presionadas entre lo que olvidamos y lo que recordamos, ya que tan significativo es lo uno como lo otro. De esa manera Colombia necesita un

relato que se haga cargo de la memoria común, en donde se construya un imaginario de futuro que movilice todas las energías de construcción de este país.

Según Ricoeur (1983), como un modo de ser, no simplemente vista como un modo de conocer, sino también como una manera de interpretar el lenguaje; de ahí el sentido de la hermenéutica, ya que, para que su interpretación pueda ser entendida como un modo de ser se debe asimilar el texto, el símbolo o los símbolos que este trae.

De esa manera, para Ricoeur el relato se trata desde la hermenéutica entendida como un modo de ser y no un modo de conocer. Es parte de nuestra condición de ser el que podamos interpretar. La interpretación ya no es algo que concierne solamente a los expertos, sino que es algo propio y además, hace que seamos. La interpretación nos ayuda a descubrir un modo de existir porque al hacer el ejercicio de interpretar, encontramos que es un modo de ser que hace más responsable el existir, el cual brinda un sentido, un discernimiento personal generado por otro u otros a través de un texto.

En medio de un mundo de comunicación, en donde se pierde el sentido por el vértigo generado por la modernidad, es tratar de dejar un modelo de práctica comunicativa que tienda a dar sentido a esas prácticas que ayudan a trabajar al ser desde la reflexión y la acción en la vida cotidiana a través de una visión particular de liderazgo.

### **1.3. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA**

Una de las tareas de esta pesquisa consiste en buscar una nueva forma de conocimiento que nos permita interpretar las experiencias de comunicadores para el cambio social o populares, las cuales se basan en la historia oral y sus epistemes (lo que no se ve pero hace forma de las tensiones de los relatos), para plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que nos permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que actúan en este ámbito del saber

Ver la investigación cualitativa a través de la fenomenología hermenéutica sirve para interpretar, desde este saber, las historias de vida de los comunicadores populares con un marco teórico que contextualice la investigación, en donde se pueda ver las tendencias y definiciones de liderazgo inmersas en un mundo de comunicación que matice este fenómeno.

En donde, usualmente categorías como liderazgo y comunicación se abordan desde una visión funcionalista moderna, pero no desde una dimensión que permita comprender a los comunicadores populares desde sus espacios y quehaceres humanos, en donde se vinculan y articulan un logos, un ethos y un pathos.

Como un conocimiento a través de la hermenéutica que nos posibilita, una interpretación de la interpretación o la reinterpretación en una búsqueda de un ser, con una dinámica constante.

#### **1.4. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN E HIPÓTESIS DE TRABAJO.**

Preguntas:

-¿Cómo interpretar las experiencias de cuatro comunicadores para el cambio social o populares, para plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que se desempeñan en este ámbito de saber?

- ¿Qué es la fenomenología hermenéutica y cómo se puede interpretar desde este saber las historias de vida de los comunicadores populares?

- ¿Cómo se puede plantear la comunicación desde un marco teórico que contextualice esta investigación?

- ¿Qué es el liderazgo y cómo podemos establecer el debate entre las escuelas de liderazgo transaccional y transformacional desde la óptica de los comunicadores populares o para el cambio social?

-¿Cómo se puede establecer la concepción de la Escuela de liderazgo para la comunicación o cambio social y los enfoques relacionados desde las interpretaciones de los comunicadores?

Hipótesis: Los comunicadores populares o para el cambio social colombianos tienen una concepción de una escuela de liderazgo, la cual se nutre de la interpretación de sus propias experiencias, sumado a otros conocimientos y enfoques en temas afines a este campo del saber.

Otras de las hipótesis que surgen entorno a la investigación son:

-La fenomenología hermenéutica posibilita crear una Escuela de liderazgo en comunicación popular para el cambio social, mediante la interpretación de las historias de vida.

-Otros saberes y prácticas ayudan a construir una Escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social.

### **1.5. OBJETIVOS**

Hacer fenomenología hermenéutica de las experiencias de cuatro comunicadores populares o para el cambio social, y con esas interpretaciones plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que se desempeñan en este ámbito del saber.

Objetivos específicos:

- Interpretar desde la fenomenología hermenéutica las historias de vida de cuatro comunicadores populares.

- Establecer la concepción de la Escuela de liderazgo en comunicación o para el cambio social y los enfoques relacionados desde las interpretaciones de los comunicadores.

- Definir el concepto de liderazgo y establecer el debate entre las escuelas de liderazgo transaccional y transformacional, desde una óptica humanística.

- Plantear un marco teórico adecuado desde la comunicación que contextualice la investigación.

### **1.6. JUSTIFICACIÓN.**

*Saberes de vida para dar vida*, historias de comunicadores populares, es la investigación que permite involucrarnos más al mundo de los comunicadores populares o para el cambio social.

El trabajo se enfocó en cómo estos comunicadores populares construyen la práctica comunicativa, lo cual significa, entender el oficio del comunicador en la experiencia de la comunicación, dentro de los procesos comunitarios y sociales en los diferentes ámbitos que este ejerce. Otra manera de entenderlo radica en, cuáles son los saberes que, desde la experiencia vital, han construido o construyen estos comunicadores a partir de la práctica (Cifuentes, 2016).

Se conversó con cuatro comunicadores: Néstor Cárdenas, Soraya Bayuelo, Alma Montoya y Jorge Uribe, los cuales han trabajado en proyectos y procesos de comunicación para el cambio social.

Por medio de sus testimonios, iban tejiendo sus historias de vida y rescatando los saberes tácitos de su quehacer diario, ya que usualmen-

te esas prácticas no se recuperan mediante la palabra escrita; muchos de esos “saberes quedan en sus charlas con la comunidad, en sus experiencias fragmentadas o en los proyectos que formulan, siempre procurando retratar a estas personas en su oficio, puesto que hay una cantidad de matices que no se alcanza a plasmar” (Cifuentes, 2016, p.12), como también lo son sus motivaciones internas para ejercer el rol de su profesión día tras día; por lo mismo, así pues, el fundamento de esa investigación fue escribir esas experiencias a través de la metodología de las Historias de vida.

Las Historias de vida son una elaborada e intensa indagación, desde la investigación y desde la escritura, de experiencias humanas colectivas e individuales. “Es la interioridad de un hombre expresada y vivida a través de mediaciones psicológicas, sociales y políticas, y a través de la vida de este hombre encontrar el sentir vital y la mirada profunda de una comunidad en todo su entorno” (Alape, 2003, p.30). Son individualidad e historia reunidas en una sola voz testimonial que cuenta y reflexiona. Y en este sentido, nos permite una recuperación y un acercamiento en todas las instancias de perdurabilidad y emoción de los laberintos misteriosos y hermosos de la memoria (Alape, 2003).

Respecto a su interdisciplinariedad, nos dice Alape (2003): “... Desde la psicología en sus historias clínicas, desde la antropología y sus historias de cultura, desde la sociología como una aproximación a experiencias de comportamientos sociales, desde el periodismo como construcción de realidad y desde la literatura como escritura totalizante” (p.30). Es así como, a través de la comunicación podemos dar cuenta de esos hechos sociales y generar relatos de vida en nuestro contexto.

Las Historias de vida brindan una gran posibilidad de aprehender, “ya no como sombra de la memoria olvidada sino como escritura contemporánea de ese devenir de huellas que tanto nos acosan, pues el sujeto habla de su propia historia y deja de ser el personaje que habla” (Cifuentes, 2017, p.67). Para volverse uno que integra su experiencia vital a lo largo de las páginas del texto

En lo referente al uso de los métodos cualitativos para el estudio de los aspectos comunes, poniendo en perspectiva las Historias de vida, los investigadores, según Ragin (2007) afirma, “usan los méto-



dos cualitativos cuando creen que la mejor forma de construir una representación adecuada es a través del estudio en profundidad de los fenómenos. En muchas ocasiones, estudian fenómenos que creen que han sido representados de una manera equivocada” (p.176), a veces estudiados por otros investigadores sociales que usan diferentes enfoques o que tal vez no han sido nunca representados.

Así, un caso especialmente relevante genera una investigación en profundidad, concentrándose muchas veces en los aspectos comunes entre manifestaciones separadas del mismo fenómeno o en fenómenos relacionados identificados a través de una estrategia deliberada de muestreo teórico.

Las Historias de vida se parecen a una arcilla o greda que se moldea dependiendo de cada campo del saber, como lo son: los estudios culturales, la antropología, la filosofía, la psicología, la sociología entre otros. Como ejemplo, podríamos decir que cada cual compone según su interés investigativo (los relatos o historias) y luego veremos qué figuras (modelos o esculturas), a manera de exposición artística, sirven como en una gran plática en donde podemos encontrar un relato común de las diversas interpretaciones.

La expresión episteme, es la que propone Foucault (1998) para definir los presupuestos epistémicos inconscientes, o conjunto de reglas, reglas que cambian con el tiempo, las cuales presiden el discurso general de la cultura durante un periodo de la historia determinado.

Al investigar la episteme (arcilla) pueden salir muchas epistemes (modelos o esculturas). Para Foucault, no existe una lógica universal y permanente del discurso, sino un conjunto de reglas epistémicas que lo definen en un momento histórico. Así pues, piensa que ningún discurso se explica en sí mismo “su verdad no está en él, sino en la episteme del discurso, esto lo podríamos entender como la práctica de la vida que se revela en el discurso y antes de cualquier discurso está presente la práctica” (Cifuentes, 2017, p.68).

Un ejemplo de cómo los relatos nos ayudan a interpretar el mundo “para saber qué hay detrás de estos, es lo que dice el filósofo romanista Gernot Kamacke al hablar de los cuatrocientos años que cumple Cervantes, el inventor de la novela moderna en el Siglo de oro español” (Cifuentes, 2017, p.68).



“Cervantes es maravilloso; cuando uno mira su vida hay muchos accidentes. Es una gran fortuna que tenemos ‘El Quijote’. Cervantes empezó a escribir su obra a una edad avanzada, a los 50 años. Antes estuvo en Italia” (Roldán, 2016, p. 9). Luego hizo parte de la famosa batalla de Lepanto contra los musulmanes turcos. Era soldado en “un barco donde fue herido y quedó convertido en el ‘Manco de Lepanto’. A su regreso el barco fue agredido y encarcelado; duró 5 años preso hasta que fue liberado merced a la intervención de sus amigos y su familia” (Roldán, 2016, p. 9). Llegando a España escribió ‘Galatea’, una novela convencional. Su libro “no funcionó ni comprado, pero allí empezó a ser escritor. Abandonó la profesión de escritor para ser recaudador de impuestos de la Corona en Sevilla. Por los años 90, al fin de su siglo XVI, empezó a escribir ‘El Quijote’” (Roldán, 2016, p. 9). “De nuevo encarcelado por sus problemas con la Hacienda, finalmente perdemos sus huellas. De modo que no sabemos ni cuándo, ni cómo, ni dónde escribió su obra. Es un verdadero acontecimiento porque su obra aparece de la nada” (Roldán, 2016, p. 9).

Sumado a lo anterior, lo curioso es que “ese acontecimiento surge de un dramaturgo fracasado y un poeta poco afortunado cuya tormentosa y abundante vida sirvió de alimento a la abundancia de prosa. Dice el profesor alemán que su vida es escabrosa pero normal para su época” (Roldán, 2016, p. 9). El ingenioso lego tenía su mente repleta de lecturas sobre “libros de caballería y Don Quijote puede ser leído como crítica a la literatura caballerescas. Cervantes es un fascinante crítico de esa literatura. Se inventa la figura de un falso caballero que critica el género de caballería por ser falso” (Roldán, 2016, p. 9). Esa es su enorme ironía. La primera “parte de su obra, aparecida en 1605, fue leída como una obra cómica de enorme éxito inmediato. Pero 10 años después de su muerte su libro cayó en el olvido. Se necesitaron 150 años para que recobrara su prestigio literario” (Roldán, 2016, p. 9).

“Kamacke sugiere que la obra aparece de la nada, de ese silencio tan potente que hay entre líneas, de preguntas las cuales se hacen, pero que se ven como algo circunstancial y no se investiga” (Cifuentes, 2017, p.69). En ese silencio es de donde se alimentó Cervantes para hacer su obra. “Pero una ironía más para las que aparecen en el Quijote, es que 150 años después es que esta obra vuelve a tomar el interés,

que en la actualidad se revalora su ‘locura’” (Cifuentes, 2017, p.69). Pues esta se ve como una novela que se auto reflexiona, tanto así que fue, dicen los críticos, que ni el mismo Cervantes sabía qué había escrito.

“Lo mismo sucede con estas historias de vida; detrás estos relatos hay silencios e indicios de aspectos que buscar, no hay que esperar ciento cincuenta años para que se identifique categorías como la comunicación y el liderazgo” (Cifuentes, 2017, p.69). O las dos juntas comunicación-liderazgo, en estas personas como Miguel de Cervantes o como muchos escritores famosos o no, en este caso comunicadores, que querían o quieren generar un tipo de cambio o reflexión a su manera.

En la primera impresión que da la lectura de estos testimonios, de lo que se dice o no se dice en las historias de vida se puede interpretar que no hay una formación en liderazgo y comunicación, sino más bien algo más empírico, lo que es espontáneo, lo que te da la vida.

Aquí es cuando hablamos de la hermenéutica, pero no desde el campo de la simple interpretación sino de su relación con el ser como lo plantea Ricoeur (1983); el relato se trata desde la hermenéutica, entendida como un modo de ser y no un modo de conocer. Es parte de nuestro ser el que podamos interpretar. Interpretar es algo que no es solamente cuestión de expertos, sino que además, hace que seamos. La interpretación nos ayuda a descubrir un modo de existir porque, al hacer el ejercicio de interpretar, nos encontramos con que es un modo de ser que hace más responsable el existir, ya que le brinda un sentido.

De la hermenéutica saldrá una Escuela de liderazgo para el cambio social, de la interpretación de unas historias de vida que están buscando ser interpretadas, para configurar sentidos.

## **CAPÍTULO 2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA**

En este apartado se trata por un lado el marco epistemológico de la teoría de la comunicación y por otro el concepto de liderazgo y algunas tendencias que lo circundan.

Al investigar y publicar el libro *Saberes de vida para dar vida* en el año 2016, el cual buscaba hacer memoria de los comunicadores populares que trabajan en la región, en los lugares aislados de la geografía colombiana (periferia), en donde en la vida común se desconoce del trabajo que generan en sus comunidades, ya que en la modernidad se conoce más del comunicador de los medios masivos, que el de los medios populares.

Al hacer una relectura salen preguntas como ¿Qué motiva a estos comunicadores a hacer lo que hacen?, ¿cómo se motivan para hacer frente a situaciones complejas, muchas veces de violencia y pobreza estructural?, ¿cómo motivan estos comunicadores a sus comunidades? De esta manera emerge una categoría que se maneja en la vida académica y es la de liderazgo, en el marco de la comunicación para el cambio social.

Pero ¿Cómo trabajar la vida de estos comunicadores no como simples objetos de estudio, sino como seres hacedores de sentido? Esto es lo que se explicará luego en el capítulo tres, con el método fenomenológico hermenéutico que plantea Paul Ricoeur.

Al releer las historias de vida de estos cuatro comunicadores, “en ninguno de los testimonios se habla de una formación en liderazgo, de esas capacidades y experiencias de personas que los marcaron; cada uno se formó aisladamente en esas capacidades” (Cifuentes, 2017, p.73). Además agrega: “No mencionan de manera espontánea algo así

como que ¡yo me formé en liderazgo, en este o tal lugar! Ni se tiene referencia de algún libro de liderazgo en comunicación; brilla por su ausencia la formación en comunicación y liderazgo” (Cifuentes, 2017, p.73).

Esas experiencias con autores teóricos o personajes que inspiran, se quedan desarticuladas; “no hay una metodología que las una e integre para generar una conciencia y conocimiento compartido de esos seres humanos que buscan responder, de manera activa, a los cuestionamientos que hacen mover sus proyectos de vida como profesionales” (Cifuentes, 2017, p.73).

Cifuentes (2017) afirma que la “respuesta de algunos académicos y de personas que trabajan en este campo del saber es que, se entiende como un saber tácito, una regla que se cumple al no ver manifiesta esta formación en liderazgo y comunicación” (p.73). Vista en los testimonios de estos personajes con gran experiencia y de diversos orígenes en el campo comunicativo.

Al investigar sobre el tema “de por qué no hay estudios formales de liderazgo en comunicación para el cambio social o para la comunicación popular, las pesquisas provienen de textos de la rama de la comunicación organizacional o de la psicología” (Cifuentes, 2017, p.73). Algunos expertos en “el campo apuntan a que es algo que se entiende como algo tácito, es decir, el hecho de que una persona se haga cargo de un tipo de iniciativas ya implica que esa persona tiene características de líder” (Cifuentes, 2017, p.73). “Por eso en los testimonios de los comunicadores, los cuales hablaron de manera libre de sus temas, en ningún momento se habla de una formación puntual en liderazgo y mucho menos de la formación en comunicación y liderazgo” (Cifuentes, 2017, p.73).

Inquiriendo un poco más sobre el tema, se encontró que casi no hay literatura que relacione el liderazgo con la comunicación y el cambio social; de seguro se obvia el tema, se entiende que es gente de servicio y emprendedora. Sí hay mucho material de comunicación referido a enfoques de tipo organizacional, de textos escritos por los gurús del tema a nivel internacional, o libros que lo tratan en exclusivo desde la psicología, pero casi nada sobre el aspecto que nos compete, o se encuentra referencias parciales.

Una de las posibles razones para no encontrar este tipo de material podría ser porque falta construir ese relato en el país, como lo decía Pecaut: “Lo que le falta en verdad a Colombia, más que un ‘mito fundacional’ es un relato nacional”. Se refería a un relato que posibilita a todos los colombianos de diversas etnias, clases y regiones, edades y género, el ubicar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de logros y duelos. “Un relato así es, para mí, aquel que logre romper y superar los revanchismos de facciones movidas por intereses irreconciliables y empiece a tejer una memoria común” (Martín-Barbero, 2005, p.168).

Un texto coordinado por Jesús Martín-Barbero y escrito por otros comunicadores latinoamericanos como: Omar Rincón, Amparo Marroquín, Rossana Reguillo, Luiz Roberto, Alicia Entel Alves y Micael Herschmann, trata de las posibles causas que obran sobre el escaso material que se encuentra en este aspecto; se trata de *Entre saberes desechables y saberes indispensables* (agendas de país desde la comunicación).

“¿Y a todas estas: dónde está la universidad? Siempre llegando tarde. ¿Y algo interpela a la universidad? Sí, el mercado. ¿Y podría ser distinto? Sí, necesitamos pensamientos interfase entre sociedad y universidad” (Martín-Barbero, 2009, p. 169). Académicos e investigadores “que imaginen y produzcan regímenes novedosos de signos, símbolos y estrategias para contar con y para la realidad. Sí, es posible una universidad que deje de ser máquina de mercado y se convierta en laboratorio de posibilidades futuras” (Martín-Barbero, 2009, p. 169).

Martín-Barbero agrega que la producción simbólica del país, está más en los medios de entretenimiento que en las aulas de clase de las universidades (los académicos); pasa mucho más por la literatura y el cine que por las líneas de investigación de la academia, lo cual le pertenece más a los jóvenes y a los migrantes que se atreven a gritarla en músicas.

Habría que ir más allá del salón de clase, por una vez. Alves plantea que: “la universidad debería participar en los procesos de formación de gestores y líderes sociales” (Martín-Barbero, 2009).

“Y el campo intelectual está lejos de la autocrítica, puro consiguismo”, confirma Alicia Entel. “Hay que poner al país en nuestro ca-

lendario cotidiano, hacernos cargo de los acontecimientos, abandonar la certeza de los intramuros”, gritan Martín-Barbero y Reguillo. “Pensar la nación es detenerse a escuchar. Un escuchar urgente”, dicen Martín-Barbero y Marroquín. “Debemos salir al campo abierto, a la intemperie y ensayar voces capaces de contagiar espíritu crítico”, invita Rossana Reguillo (Martín-Barbero, 2009, p.169).

Las demandas por parte de la comunidad son fundamentales, ya que muestran la necesidad de “tener formación en liderazgo y comunicación, se muestra la necesidad de alguna estructura de formación en liderazgo y de la comunicación como un vehículo para que se les trate a ellos mismos y a sus problemas de una manera diferente” (Cifuentes, 2017, p.74). “Logrando romper los silencios en las comunidades que no ven a la comunicación como una opción para re-significar nuestro mundo simbólico desde lo individual y lo comunitario, para procurar dar soluciones a los problemas comunes” (Cifuentes, 2017, p.74).

Un liderazgo entendido desde el ser, no entendido como objeto, viendo cómo se interpreta a ese ser desde su contexto: “entendiendo toda esa dimensión humana que es su vida, vivida y reinterpretada por él y por los otros seres con los que convive y se da sentido en conjunto; ese es el nuevo sentido para repensar una comunicación en acción” (Cifuentes, 2017, p.74).

## **2.1. ANTECEDENTES (ESTADO DE LA CUESTIÓN).**

No hay antecedentes claros de algún tipo de investigación que abarque las historias de vida de comunicadores populares desde una fenomenología hermenéutica y en el marco de un liderazgo transformacional.

Una de las causas de estos hallazgos podría ser la que plantea Martín-Barbero (2009) al decir que la universidad sólo se dedica al consignismo, que le hace falta salir al campo abierto, a la intemperie y ensayar voces capaces de contagiar espíritu crítico, junto a lo que plantean Lupano & Castro (2006), diciendo que el fenómeno de liderazgo es un fenómeno nuevo para la investigación académica.

Al buscar entidades o comunidades que trabajen esa categoría resulta difícil de encontrarlas, pero en la investigación se consiguió una comunidad que hizo memoria de sus prácticas comunicativas para tenerlas de referencia en este contexto.

De esta manera, sobre los pocos hallazgos que tengan esa dinámica de liderazgo y comunicación, como veremos más adelante, inciden dos tendencias: el liderazgo transaccional y el liderazgo transformacional. El primero se funda en las buenas relaciones, aplica el *feedback* en sus modalidades positiva y negativa (reprensión o reprimenda). El transformacional, el segundo, describe al líder transformador, predominantemente partidario del cambio de las motivaciones, ideales, aspiraciones y valores de los subordinados.

En las empresas que buscan optimizar, en este caso el recurso humano, el liderazgo transaccional es la tendencia que más se usa, al igual que en las universidades o entidades que buscan un modelo funcional y positivista; pero no desde una óptica de la comunicación popular o para el cambio social, en donde su visión de ser es distinta, y al ser popular, diverge con las ya nombradas.

En esta búsqueda de literatura específica, se encontró los *Cuadernos comunitarios*, que en su primera edición hablaban de la organización y liderazgo comunitarios, mas no de cómo se forman sus líderes. Publicados en 2008 por la Red y Agenda Ciudadanas de Córdoba y apoyados por la Universidad del Sinú con el Centro de Comunicación Educativa Audiovisual. Ubicados en Colombia en la ciudad de Montería, departamento de Córdoba, se toman de base para hacer en 2010 el libro *Análisis sociopolítico de Montería y propuestas sobre liderazgo, participación y compromiso ciudadano*, de la misma universidad.

Según los *Cuadernos Comunitarios*, en el 2005 por la iniciativa de la Fundación del Sinú, el Centro de Comunicación Educativa Audiovisual (CEDAL) y la Universidad del Sinú, cerca de 80 organizaciones comunitarias de los municipios de la cuenca del río Sinú fueron convocadas a asamblea en donde constituyeron la Red de Ciudadanía de Córdoba.

En 2008 el Centro de Comunicación Educativa Audiovisual (CEDAL) y la Universidad del Sinú, organizaron en dos eventos separados el Encuentro de Líderes Comunitarios y el Encuentro de los Líderes con las Autoridades de los Gobiernos Locales, gremios, academias, medios de comunicación y grupos políticos. Las conclusiones de esos eventos se reflejaron en el texto, de donde salieron directrices precisas sobre criterios y objetivos que deberían guiar el trabajo de



esas organizaciones, junto con una serie de propuestas que se aspiraba se incluyeran en los Planes de desarrollo del departamento y el municipio (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

Se menciona dos de las propuestas clave de esos encuentros: el Movimiento de opinión y la Escuela de liderazgo democrático, a los cuales se les veía como piezas fundamentales para el desarrollo de las comunidades; con el Movimiento se buscaba que las organizaciones, de manera sistemática y profesional, divulgasen sus necesidades, aspiraciones y propuestas, se pronunciasen sobre los hechos y acontecimientos importantes de la localidad, el departamento y el país, fueran generadores de opinión, de debate público, colocando por encima de todo el bienestar público, la ética y la participación ciudadana.

La Escuela de liderazgo democrático ayuda a formar líderes y dirigentes en cuanto a los aspectos más importantes que inciden en el desarrollo y la paz de Córdoba (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

El texto mencionado es una propuesta modelo de lo que buscan las organizaciones comunitarias, matizado con las observaciones y conclusiones de los académicos sobre los temas abordados, mostrando la realidad y la perspectiva de futuro.

En la Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación (2008): se habla de los antecedentes de país, por eso rememoran a una planeación de escenarios que se llamó Destino Colombia, donde hace cerca de veinte años (1999) del contexto histórico, se reunió en Rionegro, Antioquia, un grupo de colombianos influyentes, de diversa condición política y social, para visualizar cómo sería Colombia en los siguientes 16 años.

En el primer escenario, vislumbraban un caos amenazador, con una capacidad mínima de enfrentar los cambios, veían un país con graves dificultades sociales, económicas, políticas al igual que en sus relaciones internacionales, notaban ilegitimidad y desgobierno corriendo con el riesgo de un fraccionamiento territorial y trastorno parcial del Estado.

El segundo escenario, tenía en cuenta una poco probable victoria militar de los grupos armados al margen de la ley; mostraba la in-



fluencia y presencia de estos grupos, tanto de paramilitares como de guerrilla y narcotráfico. Se avanzaría en procesos de negociación tomando propuestas de los diferentes actores comprometidos que rediseñasen la sociedad y el Estado.

El tercer escenario generaría reacciones en el interior y que se pronunciasen al exterior del país, por la confrontación con los grupos de oposición y por la limitación a las libertades públicas, lo que ocasionaría el aislamiento internacional y una polarización en la población. Consecuencia del fracaso (ausencia) o de las negociaciones de paz, lo que no permitiría que el país se hundiera del todo, sería el surgimiento de un líder el cual pondría orden al caos institucional y social con medidas extraordinarias, teniendo mejoras en la seguridad y la economía.

El cuarto y último tendría como escenario, una Colombia encaminada hacia una democracia sólida respaldada de organismos internacionales y por la diversas naciones. La ciudadanía participaría activamente en los asuntos públicos acrecentando y fortaleciendo las diversas organizaciones campesinas, cívicas, sociales, sindicales, empresariales y organizaciones no gubernamentales (ONG). El ciudadano de a pie, superaría el temor a intervenir en política. Un escenario de un país con el propósito de construir la paz, recuperar la economía y moralizar los sectores público y privado. Un país en reconstrucción donde la sociedad civil y las comunidades buscaran salidas mediante organizaciones autónomas.

Matizando históricamente ese contexto, ya hacía 43 años, en el departamento de Córdoba, bajo la coordinación del sociólogo Orlando Fals Borda, trabajaron, un grupo de personas interesadas en la investigación social y las organizaciones campesinas, la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP). El Centro de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad del Sinú, las Redes ciudadanas junto con la Agenda ciudadana del medio ambiente de la Contraloría General de la República la Fundación del Caribe, Fundación del Sinú, el Centro de Comunicación Educativa Audiovisual CEDAL, fueron las entidades vinculadas en ese proceso.

Dichas organizaciones han vivido una cantidad de coyunturas políticas y sociales en este mismo tiempo (movimientos campesinos,

poblaciones a merced de grupos armados ilegales, desmovilización de esos mismos grupos armados ilegales, el trabajar en áreas de influencia de los grupos armados al margen de la ley).

Con base en esas experiencias se concluye en dos aspectos. Primero, que las comunidades con objetivos precisos con poder de participación y convocatoria, las organizaciones sociales, podrían ser una alternativa para alcanzar la democracia y el desarrollo. Segundo, que en el país hay muchas comunidades y organizaciones, que a pesar del tiempo invertido y del trabajo realizado no se han constituido como una alternativa para alcanzar la democracia y el desarrollo, por eso se cuestiona: ¿Qué ha sucedido?, ¿dónde están las fallas?, ¿qué hacer? (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

Comentan además en un breve contexto referente a la historia y características generales de los líderes de Montería, y hablan de que desde su creación en 1952, los líderes o cabezas visibles eran el alcalde, el sacerdote, los maestros, los policías, todos mayores de cuarenta años de edad, los cuales, desde su contexto histórico y social velaban por sus comunidades; pero con el tiempo, al ir creciendo la población y sus necesidades, aquel liderazgo empezó a declinar.

En 1958 los líderes comunales se apalancaban con las JAC (Juntas de Acción Comunal); los dirigentes eran hombres mayores de treinta años, respaldados y reconocidos por la administración municipal y sus comunidades en, la mayoría tenía formación académica básica incompleta. Vivían en situaciones económicas precarias, siendo importantes en la historia del trabajo comunitario, porque a través de los asentamientos subnormales y populares (única manera de hacerlo en ese contexto) gestionaron recursos para mejorar las condiciones de la comunidad, junto a la participación en espacios de actividad política para hombres y mujeres.

Entre sus debilidades estarían la falta de estudio y de lectura, poca disciplina, no sistematizaban ni evaluaban, por otro lado no fijaban metas, además de la falta de estima por su trabajo por lo que para los grupos políticos tradicionales eran vistos como “cargaladrillos”.

La década de los años sesenta se caracteriza por la aparición de la teoría crítica, obviamente desde la concepción política que iba de la mano del proselitismo del comunismo y el socialismo soviéticos; se

trata de promover cambios a través de los mecanismos democráticos, mientras que otros lo hacen con las armas. Los líderes eran estudiosos de los temas sociales y políticos, eran disciplinados, sus cuadros directivos se componían de profesores, estudiantes de secundaria y de universidad, campesinos, artistas, que se movilizaban por temas como educación, hábitat, vivienda, etc. Muchos de ellos fueron reprimidos, exiliados, encarcelados o muertos, por seguir estas causas.

Por otra parte, los líderes de las ONG, hacían parte de organizaciones internacionales, nacionales o regionales de carácter gubernamental, político, privado o religioso, siendo conducta frecuente de estos líderes el hacer alianzas con políticos o dirigentes comunales embaucadores o clientelistas, con funcionarios incumplidos o aprovechados, y muchos no proponían cómo trascender lo asistencial y lo humanitario, siendo reacios a los medios de comunicación y prefiriendo el mantener un perfil de figuración bajo.

Los líderes políticos de las comunidades pobres, se formaban en sus barrios o asentamientos, fluctuando su edad entre los 25 y 40 años; estaban enterados de lo que sucedía en las administraciones y de las noticias de los medios masivos de comunicación, tenían una vida política activa tenían copartidarios de su área de influencia, les molestaba que sus jefes los engañasen, no sería raro que ofrecieran sus votos cautivos a otros que sí los atendieran. No devengaban un salario fijo por su labor, pero si les brindaran la oportunidad de incluirlos en contratos, empleos momentáneos, programas asistenciales del gobierno, estarían prestos a colaborar. No se desarrollarían políticamente por ser comodines de diferentes movimientos y partidos políticos, a los cuales se acomodaban según lo que ofrecieran los políticos influyentes de turno.

Respecto de cómo la comunidad se relacionaría con las organizaciones e instituciones de trabajo, era característico que no contaran con organizaciones propias, que atendieran sus necesidades. La incredulidad y la desconfianza que generaban los directivos y dirigentes, por el incumplimiento reiterado, la falta de carisma y de preparación, el acaparamiento de los beneficios económicos o sociales, los harían sentir que perdían el tiempo en reuniones largas y fastidiosas, la desorganización e incredulidad de la mayoría de la población, que no hacían parte de ninguna organización, ya fuera de niños, adolescentes,

jóvenes, ancianos, mujeres, productores, artesanos, tenderos etc. (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

Sobre el liderazgo y la organización comunitaria, en el contexto y el momento en el que se vivía entonces se hacen la pregunta ¿Con los liderazgos y organizaciones actuales es posible que las comunidades puedan hacer realidad sus aspiraciones? La respuesta fue que no era posible, porque las debilidades y fortalezas de la historia y características de Montería, había que asumirlas, reconsiderarlas, renovarlas con nuevos principios y metas.

El haber estado sumidos en proyectos de atención de emergencias, productivos de sobrevivencia y asistencia humanitaria, haciendo énfasis en la necesidad de formación política, la práctica democrática, propusieron al final, la búsqueda del desarrollo para el bien común y la inclusión social, lo cual exigiría replantear objetivos, alcances y resultados, pues la incredulidad y desorganización de la mayoría de la población eran obstáculos difíciles de remover y que merecían análisis detallados para la adopción de medidas eficientes (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

Entre las debilidades estaban la falta de estudio, de lectura y de disciplina, el que no sistematizaban ni evaluaban, no fijaban metas, la baja autoestima, la incredulidad, la desorganización de sus colectivos; de esa manera llegaron a proponer una nueva forma de organización con metas y propuestas diferentes, donde se formasen en política y democracia, en desarrollo e inclusión social. Así, salieron propuestas desde dos campos del saber; desde la sicología, en cuanto al cómo trabajar esa autoestima y desde la política (la filosofía política, política ciudadana o ciencia política) en el cómo ese líder interactuaría y abordaría a otros para cumplir metas comunes, a través de los matices de desesperanza y corrupción de la política tradicional.

El 9 de febrero de 2008, se realizó el Tercer Encuentro de Líderes Comunitarios de Córdoba, quienes se reunieron bajo el lema de el “Papel de los líderes y las organizaciones comunitarias en tiempos de pobreza, conflicto y globalización” para dialogar sobre lo que se estaba realizando y se podría desarrollar para reducir o desacelerar la po-

breza (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

Siguiendo el mismo documento, argumentaban que se trabajó con base en los ocho objetivos del Milenio propuestos por la ONU, como compromiso para reducir la pobreza, el hambre, la inequidad y tener una vida digna para el año 2015; el Gobierno colombiano ratificó esos compromisos a través del documento Compes 91 de 2005. Para el año 2005 según el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) de 1'396.764 cordobeses, el 80% vivía en la pobreza, la mayoría de ellos en zonas rurales.

Las organizaciones sin ánimo de lucro estaban en crisis en ese momento. Muchas con dificultades financieras, administrativas y locativas, que las ponían al borde de su extinción.

El encuentro generó cinco mesas de trabajo en: capacitación, organización, plan de desarrollo comunitario, medios de comunicación y puestos de atención comunitarios.

En parte de sus conclusiones, de la mesa de capacitación, dicen que se requeriría invertir en capacitación y mejor asistencia psicosocial al adulto mayor, como también que la población juvenil requiere de programas de formación para el aprovechamiento del tiempo libre y el desarrollo de estilos saludables de vida, en donde se potencien las habilidades de liderazgo en los jóvenes para que emprendan proyectos e iniciativas que beneficien a las mismas comunidades.

En la mesa de medios de comunicación, se proponía que se requeriría llegar a las familias de las comunidades con programas radiales y televisivos que educasen para la convivencia y las buenas relaciones y que trabajasen para combatir las realidades de abuso y maltrato a los que se verían sometidos mujeres y niños. De esa manera los medios de comunicación podrían ser un vehículo apropiado para enseñarle a las personas de la comunidad nuevas formas de comunicarse y tratarse, diferentes a los golpes (Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación, 2008).

La necesidad de realizar una Escuela de liderazgo y comunicación, exponen las demandas por parte de la comunidad; muestran entonces de la necesidad de formación en liderazgo y de la comunicación, para que ellos mismos se traten y a sus problemas de una manera

diferente. Formar así una escuela que rompa con esas dinámicas de profecías de auto cumplimiento, en donde primaban los modelos de pobreza, en donde sí se pueda cambiar situaciones, ya que, antes de realizar algo ya se sentían derrotados y por ende se sumirían en una baja autoestima que no potenciaría las capacidades del ser humano para realizar sus metas en el día a día.

## **2.2. MARCO TEÓRICO**

En este apartado se desarrollarán un conjunto de categorías, enfoques, conceptos y teorías que al integrarlas con el análisis de aspectos empíricos, proporcionará una argumentación sustentable del problema de investigación. Buscando conformar un cuerpo de conocimientos constituido por los conceptos, modelos y teorías que fundamentan la investigación.

Se hablará específicamente del marco teórico en el cual se debate la comunicación, su campo de conocimiento, la comunicación y el cambio social, la coyuntura y sus protagonistas: los comunicadores y del cómo se entiende, desde su reflexión la interpretación.

### **2.2.1. Sobre la comunicación (reflexiones de comunicación y su campo de investigación).**

El término que nos convoca es la comunicación; por eso, escribir sobre esta palabra siempre va a tener un cierto nivel de complejidad por todo lo que el término representa. Tiene además una gran cantidad de aplicaciones y diferentes maneras de apropiación de sus conceptos, por eso es bueno mirar qué complejidad tiene el campo a la hora de definirlo; es en donde Guillermo Orozco nos propone:

La dificultad también consiste en el “hecho de que la comunicación, a diferencia de otras disciplinas u objetos de estudio, es a la vez que paradigma, campo interdisciplinario, fenómeno, práctica o conjunto de prácticas, proceso y resultado, parte esencial de la cultura y la innovación cultural” (Orozco, 1997,p.54). Orozco (1997), además agrega es: soporte simbólico, proceso resultado y material del intercambio social en su conjunto, “ámbito donde se genera, se gana o se pierde el poder, enlace y registro de agentes, agencias, movimientos sociales, herramientas de interlocución, espacio de conflicto, conjunto de imágenes, sonidos, sentidos, lenguaje y lógica de conflicto de arti-

culación de discursos” (p.54). “Dispositivo de representación, herramienta de control al servicio de unos cuantos y de exclusión de las mayorías en los beneficios del desarrollo, ámbito diferenciador de prácticas sociales. Todo esto y más, es la comunicación” (Orozco, 1997, p.54).

Pensar en comunicación es pensar en un fenómeno complejo; es paradigma, campo, práctica, conjunto de prácticas, proceso, resultado. En fin, es algo en lo cual vivimos, es imposible pensarnos sin comunicación, pero todos los que estamos en función de ella siempre tenemos que tratar de representarla, definirla, redefinirla y sobre todo estructurar las bases que se plantean en el contexto que se trabaja, en medio de una modernidad que hace a veces confusa su elaboración, pero esa es al final la tarea de la investigación.

“A partir de los últimos años, un número cada vez mayor de intelectuales norteamericanos se ha interesado en el estudio del proceso y los efectos de la comunicación” (Schramm, 1980, p.3). “La comunicación, sin embargo, no se ha convertido en una disciplina académica, como la física o la economía, aunque sí ha llegado a ser un campo animado por la investigación y la teoría” (Schramm, 1980, p.3). Por eso: “Se ha convertido en una de las más importantes encrucijadas de la conducta humana, situación comprensible dado que la comunicación es un proceso –quizás el proceso– social fundamental” (Schramm, 1980, p.3). “Sin la comunicación no existirían los grupos humanos y las sociedades. Difícilmente se puede teorizar o proyectar investigaciones en cualquier campo de la conducta, sin antes haber hecho algunas hipótesis con respecto a la comunicación humana” (Schramm, 1980, p.3).

Es un proceso social fundamental. ¿Qué en la vida no tiene comunicación?, esta pregunta y sus respectivas respuestas nos hacen ver el por qué la comunicación sea fundamental para entendernos, o por lo menos tratar de entendernos como humanidad.

Algo muy importante del propósito de la teoría de la comunicación es identificar los aspectos comunes a los distintos sistemas naturales y culturales, interpretando los aspectos más problemáticos de la comunicación en la sociedad moderna (Moragas, 2011).



Hay muchos aspectos problemáticos en materia de comunicación, entre ellos el mismo término: comunicación. Traigo aquí a colación un libro que representa esta situación *La comunicación imposible* del investigador chileno Edison Otero; él rememora al filósofo Francis Bradley quien vivió entre 1846 y 1924; “Bradley desarrolla la tesis de que las ideas que se hallan en la tradición metafísica y por medio de las cuales se ofrece una respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de realidad, resultan ser contradictorias o inconscientes” (Otero, 2004, p.11); parece obvio el concepto ¿Pero si las ideas son metafísicas qué tienen que ver con la realidad?

Es por eso que los aspectos que se abordan son problemáticos. En medio del vértigo que nos deja la modernización, en todo sentido, como lo plantearía Barbero, las formas en que las fuerzas burguesas desarrollan el largo proceso de enculturación que hace posible la revolución cultural y política central de las sociedades del siglo XVII y XVIII.

La nueva sociedad precisa de relaciones entre iguales, entre individuos libres, en donde las diferencias de costumbres y grupos se han desvalorizado. Se necesita de una integración vertical, la que se establece entre el individuo y el Estado, como mano de obra libre para incorporarse al circuito productivo del consumo. Dispositivos de unificación popular y centralización política, que funcionan sobre la base de la integración, horizontal en primera medida, es decir, donde se suprime la abolición de las relaciones organizadas del clan y los estamentos profesionales rígidamente sufridos en las costumbres ancestrales (Martín-Barbero, 1987).

Una de estas problemáticas es el sentido de vida de las personas que se comunican, si no hay sentido, se cae en un sinsentido en medio de seres con sus costumbres desvalorizadas y bajo la presión del sistema productivo y de consumo, por eso, hablar de liderazgo en comunicación es una de las tareas a realizar.

Hablar de sentido o de sentidos, es hablar todo y nada a la vez, pues hay diferentes formas de sentir y de percibir lo sentido, pero hay que darse a la tarea de buscar el conocimiento que no tenemos; de esta manera Immanuel Wallerstein, desde una óptica histórica, en su libro *Las incertidumbres del conocimiento* expresa sus ideas de muchos



años sobre su trabajo Sistema-Mundo, para escudar por la reestructuración de la ciencia social basado en su historia.

Habla de dos elementos que son particularmente científicos. Cómo trabajar con la incertidumbre, es el primer elemento, cómo generar o producir conocimiento sobre lo que ignoramos (o no sabemos) —y que no lo sabemos, no solamente porque seamos ausentes de conocimiento o ignorantes, sino porque los objetos de conocimiento y nuestra relación con estos objetos siempre está sujeta a condiciones de incertidumbre—. El segundo elemento, la premisa de historizar (historificar) los conocimientos (Wallerstein, 2004).

Lo anterior se podría ver como la reflexión respecto de qué investigamos y lo segundo en cómo hacemos para plasmar lo indagado, es decir, como representamos la incertidumbre, lo positivo, la forma que le damos para entenderla.

Wallerstein nos dice que: “entramos al siglo XXI con considerable incertidumbre sobre la validez de las fronteras disciplinarias dentro de la ciencia social, y un cuestionamiento real, por primera vez en dos siglos, sobre la legitimidad de la división epistemológica entre ‘las dos culturas’” (Wallerstein, 2004, p.23). Y por lo “tanto de la tripartición del conocimiento entre las súper categorías de las ciencias naturales, las humanidades y las intermedias ciencias sociales. Esta incertidumbre ha surgido en medio de un periodo de transición mayor de la universidad como institución educativa” (Wallerstein, 2004, p.23).

Es decir que, al hablarnos de las ‘dos culturas’ (filosofía y ciencia), nos habla de lo que está en la mitad de ellas dos, las ciencias sociales, lo cual es también parte de la tarea de la comunicación, tratar de ayudar y mediar con estas dos culturas. Comenta que ese modelo con ‘dos culturas’ ya se rompió, por eso hay muy buenas oportunidades para las ciencias sociales, las cuales tienen el chance para reconstituirse, gracias al surgimiento de las ciencias de la complejidad entre las ciencias naturales, los estudios culturales y las humanidades.

Sobre esa misma reflexión, Raúl Navarro cita a Robert Craig al hablar “de las tradiciones ‘socioculturales’, desde donde la comunicación se concibe en función de la producción y reproducción del orden social; es decir, en términos de la construcción social de la realidad, o

de otras de estas fórmulas cercanas y compatibles” (Navarro, 2015, p.189). Así pues al leerlo, uno podría decir que ‘la producción social de sentido’ “es una formulación ubicable en el centro de esa tradición sociocultural y una evidencia de que una definición de este carácter no tiene por qué eliminar o ignorar aportes que vengan de cualquiera de las otras tradiciones” (Navarro, 2015, p.189).

Craig, quien lleva unas tres décadas trabajando sobre estos temas, dice que: “primero, de lo que se trata no es de unificar (aunque se pudiera, no valdría la pena porque eso sería empobrecer el campo), lo que sí hay que hacer es incentivar el diálogo entre los representantes de las tradiciones” (Navarro, 2015, p.189). Pues esas tradiciones en sí mismas no son otra cosa más que abstracciones, o siendo en todo caso conocimiento objetivado en obras, “en las bibliotecas; son recursos pero no son prácticas. Lo que hace falta es que los que adoptan cada una de esas variantes dentro de esas tradiciones, abran su práctica a la discusión y a la confrontación con otros” (Navarro, 2015, p.189).

Lo que hay que hacer es no encerrarse a la hora de investigar, no ignorar otras tendencias al conocimiento o a una mejor producción social de sentido.

De esa manera, uno de los problemas tradicionales para estudiar la comunicación es comprender o tratar de entender la relación entre procesos de significación y procesos de información, Klaus Bruhn Jensen ha propuesto “en la misma estructura triádica que toma de la semiótica de Peirce, que ‘información’ es un proceso que puede representar muy bien la relación que hay entre signos y objetos; la ‘comunicación’ es relación entre signos e interpretante” (Navarro, 2015, p.191). Esa involucra el tercer término “y la ‘acción’, operaría como esa relación triádica entre objeto e interpretante, lo que implica a su vez a los signos” (Navarro, 2015, p.191).

Según Jensen, “además de recuperar elementos de la semiótica peirciana, los articula con un conjunto amplio de referencias de las tradiciones de investigación de la comunicación y los enriquece apoyándose en una reformulación de la teoría de la estructuración de Giddens” (Navarro, 2015, p.191).

De esa manera para el autor propone que lo anterior es una propuesta inacabada pero sistemática y promisoría, desde un cierta mira-

da, la cual sirve “para sustentar que si lo que hacemos en la investigación de la comunicación es producción social de sentido sobre la producción social de sentido, entonces es doblemente importante sostener una representación convergente, todo lo sólida y clara” (Navarro, 2015, p.191). Que se pueda responder a su interior cómo es, de qué es, dónde es, hasta dónde es, y por qué es, la producción social de sentido.

Esa doble producción social de sentido convergente, lo entiendo como dar sencillamente un horizonte, un sentido que nos ayude a acercarnos, a entendernos como seres humanos.

### **2.2.2. Sobre la comunicación y el cambio social**

Cuando hablamos de comunicadores, nos referimos a esas personas que a través de su conocimiento inciden en la vida de sus comunidades, y a la vez, que las comunidades inciden en ellos. Esos seres con su forma de ver el mundo de una manera distinta, que deciden trabajar en lo social, con unos gustos y pasiones que se ven relacionados directamente en sus oficios. Populares, alternativos, participativos para el desarrollo social, son en definitiva, sujetos que se interrelacionan con su medio, el que transmiten de una manera especial, ya que si no lo hicieran, no desempeñarían su ejercicio comunicativo en sus comunidades.

Mario Kaplún, señala: La verdadera comunicación “–dicen– no está dada por un emisor que habla y un receptor que escucha, sino por dos o más seres o comunidades humanas que intercambian y compar-ten experiencias, conocimientos, sentimientos (aunque sea a distancia y a través de medios artificiales)” (Kaplún, 1985, p. 68). “Es a través de ese proceso de intercambio como los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria” (Kaplún, 1985, p. 68).

Pero este autor no sólo entiende la comunicación así, sino que expresa que esta, por sí sola, no es ‘una panacea’, no hace milagros. Aislada sirve de poco. En el trabajo popular ella tiene que estar al servicio de la organización (Kaplún, 1985). Esto es lo que hacen en su que-hacer esos comunicadores, con unos saberes que aprenden de la vida misma, basados en valores y conocimientos tomados desde la infancia, desde su familia y luego, desde sus diferentes entornos (cultural, social, económico, etc.) Su fuente fundamental son sus

comunidades y los seres con los que trabajan para poner en común sus saberes y prácticas.

Según Rosa María Alfaro, “Sospechar o subvalorar a la comunicación popular ha sido y es un fenómeno más o menos común en el mundo académico, salvo excepciones” (Gumucio & Tufte, 2008, p. 928); además, agrega: “También es cierto que desde el campo de los comunicadores comprometidos ha existido una negación casi absoluta del quehacer teórico y una actitud contraria a la actividad intelectual del mundo universitario. Y en este desencuentro hay no sólo saberes y valoraciones en competencia, sino lógicas comunicativas de incompreensión mutua, unas argumentadas y otras no, pues se ponía énfasis en los errores y no en las posibilidades” (Gumucio & Tufte, 2008).

“En comunicación popular todo es y será provisorio” (Kaplún, 1985, p. 262), y es a lo que estos comunicadores se enfrentan en su lucha diaria o devenir; a la comunicación desde sus desde sus riquezas: mentales, materiales y espirituales, con proyectos institucionales y personales), ilusiones, pobreza (contrario a las riquezas espiritual, mental y material), pero también andan en continua relación con los sentimientos propios y de las comunidades, en los que, parafraseando a Orlando Fals Borda, “es donde es posible entender las fuerzas fundamentales de la cultura y los símbolos de las personas; son una especie de lógica afectiva” (Gumucio & Tufte, 2008, p. 532).

Refiriéndose al tema, Rosa María Alfaro piensa que el reto nos queda grande. Lleva a prevalecer la comunicación como un quehacer altamente estratégico que se relocaliza en el centro visible de la búsqueda de una sociedad distinta, desde un nuevo paradigma comunicacional. Pues en una sociedad tan comunicativa como la actual, no es posible la vida política, cultural, económica, sin la intervención mediática. “Nuestra propuesta es que la comunicación popular sea un referente sumamente rico para incorporar en las nuevas tareas sociales y políticas que tenemos por delante, invitándolo a formar parte de una nueva búsqueda de sentidos utópicos” (Gumucio & Tufte, 2008, p. 929).

En la actualidad, el comunicador se encuentra en un debate frente a algunas definiciones de la palabra comunicación; entre ellas está la de Jesús Martín-Barbero, quien afirma que la comunicación nos brin-

da la oportunidad de alcanzar la modernización industrial, nuevos desarrollos educativos, la eficacia administrativa, las mejoras democráticas, las cuales percibirían las virtualidades descentralizadoras de la informática, que la comunicación simboliza hoy, la modernización, el avance mismo, el motor de las transformaciones culturales, la renovación industrial la cual nos hace punta de lanza del futuro, ya que, relacionada directamente con el desarrollo de las TIC.

Pero, por otro lado, la comunicación es también hoy sinónimo de de lo que nos destruye culturalmente como pueblos, de esa mala retórica que engaña y manipula y de lo que nos desfigura políticamente como país (Martín-Barbero, 2012).

En medio de esta modernidad están las coyunturas en las que se encuentra el comunicador; dentro de ese crecimiento arrollador de la tecnología y la información en la actualidad, el procurar dar sentido a la profesión es una de sus misiones para poder buscar las transformaciones culturales y sociales, no solo las instrumentales.

Pero en el campo profesional, el estudio de la comunicación se presenta como una amalgama o dispersión, al no tener unas relaciones claramente visibles entre los adiestramientos técnicos y las ciencias sociales, al no estar integrado por una disciplina, sino por un conjunto de prácticas y saberes pertenecientes a diversos campos y disciplinas. De ahí la tentación tecnocrática de superar esa dispersión o amalgama, especializando las prácticas por oficios según los requerimientos que tenga el mercado en este caso el laboral. Pero atender únicamente “los referentes empíricos que parecen dominar el mercado laboral nos ubica ante un mapa profesional no solo estrecho, sino engañoso, ya que en él no son directamente visibles los diferentes tipos de cambios que atraviesa la profesión y sus oficios” (Martín-Barbero, 2012, p.23).

Esta modernidad sería casi imposible de concebir si no se entendiera en términos de economía de mercado, tecnología o globalización, porque la influencia de los mismos hace que el mapa profesional de la comunicación se encuentre entre los límites de las ciencias sociales y los adiestramientos técnicos, que es otra variable a la que están expuestos los comunicadores.

Según el comunicólogo, las ideologías profesionales “no son evidentemente una creación de la escuela, sino el lugar de ósmosis entre

las imágenes que sobre el oficio produce el mercado y proyectan los profesionales de la comunicación, y las expectativas de trabajo que las universidades movilizan” (Martín-Barbero, 2012, p.24).

Respecto a este devenir, Martín-Barbero señala cuatro ideologías, predominantes en las escuelas de comunicación, con las que trata de darnos una idea de en dónde están los oficios del comunicador. “La de empleado, cuyo horizonte vital es el de la seguridad laboral y el ascenso social, y cuya expectativa profesional es la de ejecución o administración. La de investigador, que teniendo como ubicación ideal las instituciones académicas” (Martín-Barbero, 2012, p.24). La de investigador, la identifica con la docencia, el análisis y la crítica. La de promotor o animador, se ubica en las organizaciones comunales o, en las instituciones públicas, en donde se planifica y promociona actividades que estimulen la participación comunitaria. “La del artista o creador, cuyo horizonte primordial es el de la autonomía de su trabajo, lo que, ya sea en la empresa privada o en la institución pública, lo identifica con el diseño, la experimentación y la producción innovadora” (Martín-Barbero, 2012, p.24).

¿Empleado, investigador, animador o artista?, no hay momentos específicos en donde los comunicadores no interactúen con estas facetas, sencillamente viven y operan ante las necesidades de la vida, pero sí es bueno identificarlas, ya que hace ver cómo trabajar estas facetas para potenciar, reflexionar y situar en sus quehaceres, en su vida; si no se comunica los conceptos es muy difícil trabajarlos.

### **2.2.3. Los comunicadores en el marco de la comunicación para el cambio social.**

La comunicación para el cambio social plantea unas características en su definición, que, al relacionarlas con las que identifica la Historia de vida, crean este trabajo de investigación. Referirse a esos campos del saber da como resultado un nuevo conocimiento: las Historias de vida de comunicadores que ejercen la comunicación para el cambio social.

La relación entre estos campos es lo que se propone en el presente apartado. Saber del marco en el cual se fundamenta la comunicación para el cambio social es transversal para ver los matices y aportes que le serán dados a la interpretación de las historias de vida a tratar; esos

relatos tienen unas dinámicas interiores que permiten equilibrar mejor el método de investigación a emplear, ya que sin el marco de la comunicación para el cambio social las Historias de vida serían sencillamente eso: historias de vida, es decir, unas historias que no se releen e interpretan en un contexto que les dé sentido.

La esencia de la comunicación para el cambio social, se produce en el encuentro entre las culturas, no pretendiendo otra cosa que establecer términos más justos en el proceso de interacción cultural.

Para establecer un diálogo horizontal entre dos culturas es necesario de primera mano afirmar la propia. Cualquier persona que no opera bien su propia lengua difícilmente puede intercambiar valores y símbolos a través del diálogo con otro en igualdad de condiciones. “Los golpes recibidos por muchas culturas empobrecidas y dependientes causan desconcierto y confusión, como un boxeador que acaba de recibir un derechazo en la oreja y no está seguro de dónde está parado” (Gumucio, 2004, p.21).

Gumucio (2004) se pregunta: ¿Cuál es el perfil ideal de este nuevo comunicador? Por su experiencia propia, dice que es un perfil difícil de obtener, casi no existente. “No hay más de cincuenta especialistas en comunicación para el desarrollo en el mundo, y muy pocos tienen un título que los acredite como tales, por la sencilla razón de que la disciplina no existe” (Gumucio, 2004, p.19). En su caso tuvo que desaprender lo que había aprendido como periodista, para reaprender a ser, como se decía en esa época, un comunicador para el desarrollo. “Un periodista puede tener una gran habilidad para escribir, para elaborar un programa de radio o de televisión, pero carece de la visión estratégica y de la experiencia comunitaria que es indispensable en los procesos de desarrollo” (Gumucio, 2004, p.19).

Al balancear todos esos elementos el nuevo comunicador puede implementar y concebir innovadoras estrategias de comunicación para el cambio social. Lo que hace el comunicador de este tipo, es hacer esa amalgama, difícil de obtener en una sola persona, el conocimiento de los temas de desarrollo, la sensibilidad para abordar la interculturalidad, la experiencia directa de trabajo en las comunidades y el conocimiento de los medios y la tecnología de la comunicación.



Los orígenes de este tipo de comunicación no aparecen de la noche a la mañana, como plantearon Barranquero & Sáenz (2010) con los inicios del término de comunicación para el desarrollo: los que comenzaron los programas institucionales, los cuales recurrieron a la comunicación con el fin de introducir transformaciones (fundamentalmente económicas) “nacieron a finales de los años cuarenta, en el concierto de la reconstrucción del mundo después de la Segunda Guerra Mundial, por iniciativa de los primeros organismos de cooperación, empresas y fundaciones privadas (USAID, UNESCO, FAO, UNICEF, Fundación Rockefeller, etc.)” (Barranquero & Sáenz 2010, pp. 6-7).

Una década después surgieron las primeras propuestas teóricas en el ámbito universitario. Los valedores de la comunicación “modernizadora”, como: Daniel Lerner, Everett Rogers o Wilbur Schramm, muy cuestionada en el terreno académico pero aún vigente en la práctica (como programas de difusión de innovaciones o de marketing social); “partían de la premisa de que las culturas de los países y grupos sociales más deprimidos del planeta tendían a imponer barreras a la introducción de innovaciones políticas, económicas o tecnológicas” (Barranquero & Sáenz 2010, p.7).

“Para superar estas limitaciones, proponían el uso de modernas técnicas de persuasión a fin de que estas culturas –definidas como “atrasadas”, “supersticiosas” o “pre modernas”–, adoptasen, en un proceso imitativo, la mentalidad de las más ‘desarrolladas’” (Barranquero & Sáenz 2010, p.7).

Para finales de 1940 se pretendía una forma diferente de entender la comunicación, en donde los indígenas, los mineros, las mujeres, los campesinos y otros, tuvieran cabida; esto es, todas las expresiones del pueblo generando un discurso que buscara emanciparlos a través de los medios, para no dejarse subyugar y manipular de los poderes (élites) que influenciaran su actuar sociopolítico y cultural.

Así pues, en los años sesenta, autores como Juan Díaz Bordenave, Luis Ramiro Beltrán, Mario Kaplún o Paulo Freire, sistematizaron las primeras experiencias y a su vez iniciaron una fuerte crítica al carácter economicista, vertical y etnocéntrico de los programas extensionistas que por entonces dominaban. Lo anterior marcaría el surgimiento del



paradigma “participativo”, situando a la comunidad en el punto de partida “del proceso y que concibe la comunicación de forma participativa y horizontal a fin de estimular la ‘concientización’ del pueblo, como paso previo a una mejora sustancial de la calidad de vida en todos los ámbitos, no sólo el económico” (Barranquero & Sáenz 2010, p.7).

Por no dar las soluciones esperadas y desgastar el concepto, en los años noventa se optó por cambiar el anterior término de la comunicación para el desarrollo por el de comunicación para el cambio social. Con esto se buscaba acabar con la noción economicista de desarrollo y poscolonial, adaptándose al actual contexto sociocultural, centrado en el diálogo y la participación, con un énfasis en la comunidad y no para la comunidad.

La comunicación para el cambio social y sus antecesoras no llevan mucho tiempo como campo del saber; hay mucho camino por recorrer y muchas facetas para trabajar a nivel de conocimiento tanto epistemológico como práctico.

En el corazón del concepto está la convicción de que las comunidades afectadas entienden mejor su realidad que “los expertos” ajenos a ella. La comunicación para el cambio social, se entiende como un proceso de diálogo y debate basado en la acción y participación colectiva a través de la cual, la propia gente determina lo que necesita para mejorar su vida (Barranquero & Saenz, 2010).

Este tipo de comunicación se da en medio de la participación de los actores sociales, que a su vez son comunicadores, generándose en el marco de un proceso de fortalecimiento colectivo, el cual antecede al desarrollo del mensaje, la difusión de mensajes es un producto secundario del proceso comunicativo. En la comunicación para el cambio social, el proceso es más importante que los productos, tal como sucede con la comunicación participativa y alternativa.

La comunicación para el cambio social no instituye qué herramientas, técnicas o mensajes son mejores, pues se centra en el proceso mismo, diferenciándola de la comunicación para el desarrollo (la cual se convirtió en un modelo institucional y esquema en los programas de desarrollo), con base en la comunidad es de donde debe surgir la acción propuesta. Otra característica de la comunicación participativa es la importancia dada a la apropiación del

proceso de comunicación, no solamente a la propiedad de los medios (Barranquero & Saenz, 2010).

Gumucio (2004) habla del concepto de comunicación para el cambio social. Dice no ser fanático de las palabras y manifiesta que ya que se ha creado este último término de comunicación para el cambio social no hay que verlo como “el último término” o lo mejor que hay. Explica que hay que verlo de manera amplia desde sus orígenes, pues en cualquier momento puede volver a llamarse de otra forma más adecuada. Piensa, además, que somos herederos de muchas tradiciones y experiencias distintas y lo que hemos tratado de hacer es articular las cosas que nos parecían más útiles en diferentes experiencias y teorías de la comunicación en este cuerpo llamado comunicación para el cambio social.

De ninguna manera dice que sea la única visión, que sea la más novedosa, pero infiere que la denominación actual es un paso más allá de la comunicación para el desarrollo. También opina que la denominada comunicación para el desarrollo se volvió muy institucional, muy de Naciones Unidas (como el abecé, el cómo hacerlo, cómo aplicarlo en un manual). Con esto la comunicación para el cambio social se puede entender como algo simplista, como hacer sistemáticamente un manual para operar algo.

Este tipo de comunicación está basado en ciertos principios prácticos y éticos, los cuales acceden aproximarse a las comunidades y ser facilitadores de un proceso que les pertenece a ellas, no a los comunicadores. Esto comprende su filosofía (se ve más como una filosofía que como un método de trabajo en ese sentido). El hecho de llamarla comunicación para el cambio social, parte del pensamiento de que la comunicación tiene como fin el favorecer cambios sociales en la organización y en la cultura, permitiendo que las personas vivan mejor. No se debe pensar esta clase de comunicación como una categoría sin cambios, estática, sino que se adecua a su contexto.

Por otro lado, Gumucio & Tufte (2008), dicen que hay otro elemento para tener en cuenta: es la relación entre la investigación y la acción. La comunicación para el cambio social ha sido para muchos un proceso impulsado por la acción, en que el papel de investigación se considera marginal. Exponen que el texto de Sandra Massonni abo-

ga por la investigación impulsada por la acción, con lo cual se refiere al tema de las divisiones académicas de las disciplinas y de cómo la teoría y la práctica se relacionan entre sí.

Su planteamiento es el de un enfoque multidisciplinario hacia la comunicación que mantenga una agenda de investigación estratégica e impulsada por la acción, algo similar a las ideas precursoras de Fals Borda sobre la investigación-acción. La investigación, y por tanto la academia, se convierte de esa manera en un elemento integral en un proceso de comunicación para el cambio social.

#### **2.2.4. Sobre la comunicación y la interpretación.**

Gabriel García Márquez (Gabo) en apartes de su discurso al recibir el premio Nobel de literatura en 1982 dice:

“La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos solo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios”(García Márquez, 2014, p.169).

Y sobre el poder tácito de la palabra, también es bueno citar a Julio Cortázar, otro escritor del Boom Latinoamericano:

"Las palabras nunca alcanzan cuando lo que hay que decir desborda el alma" (Fernández & García, 2017).

Un buen abrebocas para tratar el tema de comunicación e interpretación, ya que, para algunos autores, actualmente vivimos en la mayor incomunicación de todos las épocas.

Vivimos en la mayor incomunicación de todos los tiempos, a pesar del impresionante desarrollo de las tecnologías de la comunicación y del giro de la cultura a una comunicación e información, puestas en el centro de todas las actividades económicas, políticas, educativas y artísticas de los seres humanos. Incomunicación que ha sido mantenida y justificada en los modelos de comunicación y en las teorías del lenguaje, especialmente, en la lingüística; e impulsada en paralelo con la tecnologización de la cultura y las pedagogías de los lenguajes. (Ramírez, 2010, p. 68)

Esta idea no está muy alejada de lo que se planteaba al citar a Otero (2004), quien nos dice que la comunicación es imposible, ya que, al ser ideas metafísicas ¿Cómo las podemos traer a la realidad?, o lo planteado por Wallerstein (2004) al decir de ¿Cómo podemos producir conocimiento sobre lo que no sabemos?, ya que los objetos de estudio con los cuales trabajamos son una incertidumbre; o lo que planteaba Sánchez-Bravo (1979), que ese sinsentido se percibe también al hablar del manejo de la información en los medios escritos, ya que sí se habla de influencia o eficacia persuasiva, se habla necesariamente de retórica, entendida como "arte de la ilusión y de la fanfarria", es decir, de aquella que quiere hacer creer que la persuasión radica en el uso de bonitas palabras y expresiones rebuscadas, pero que al final son vacías de sentido.

Esta retórica planteada por los griegos antiguos, esta retórica de lo falso, lo ilusorio, sin ética, la que desarrollaron muy hábilmente los sofistas al ser maestros de la elocuencia y de esa manera poder transformar el peor mensaje en mejor o lo contrario, esos sofistas a los que entendemos como los medios masivos de la actualidad, con sus noticias falsas (*fake news*), que parecen verdaderas.

Al referirnos a Sánchez-Bravo (1979) los podríamos entender como unos sofistas presumidos en el manejo del lenguaje, que creen que lo único importante es persuadir, independientemente de la validez que tengan sus razones o pruebas y con independencia de todo valor epistemológico, moral, o simplemente racional. Es la dialéctica sin alguna lógica, siendo un juego de las palabras sin la comunicación auténtica.

Con estos antecedentes, Ramírez (2010) hace unos cuestionamientos referentes a las teorías de la comunicación y del lenguaje: ¿Qué tanto ha logrado avanzar la hermenéutica en la interpretación de la comunicación?, ¿son posibles los acercamientos a su condición inagotable, desconociendo al sujeto intérprete y productor de la comunicación?

Argumenta, "que los métodos y las teorías de la comunicación y del lenguaje, incluso la hermenéutica, han sido insuficientes para entender la incomunicación, porque se ha desconocido al sujeto concreto que la produce y la interpreta" (Ramírez, 2010, p. 68). De esa manera

sus enfoques e investigaciones pretenden descubrir el principio que los unifica, la ley, la contradicción, pero no la dispersión, la multiplicidad explicativa y la complejidad. Para el desarrollo de esta idea parte, “en principio, de dos presupuestos: ninguna de las manifestaciones del lenguaje, ni de la comunicación, son unánimes, sino un encuentro transitorio de discursos en un sentido, según las necesidades del momento del acto de comunicación” (Ramírez, 2010, p. 68). Y la práctica comunicativa, “en cualquiera de sus variables, es un proceso de interpretación de las situaciones y los medios utilizados por sus ejecutantes, lo cual muestra la complejidad y los obstáculos por superar, en el ejercicio de una plena comunicación” (Ramírez, 2010, p. 68).

Con estos argumentos, el autor propone la hipótesis, la interpretación en la práctica comunicativa y su explicación en los modelos de comunicación, los que ayudarían a comprender mejor la incomunicación. Ya que las teorías sirven para mostrar no para ocultar realidades, en donde debe haber una base, al menos una teoría mínima que ayude a explicar las razones y motivaciones de los fenómenos que se indagan.

La incomunicación es una condición particularmente evidente en las sociedades más desarrolladas, especialmente en el uso de las nuevas tecnologías de la información. Plantea “que el aislamiento del grupo social también crea sus propias limitaciones a las relaciones entre sus miembros; aunque en los grupos marginados y excluidos por otras culturas puede presentarse mejores grados de integración y comunicación” (Ramírez, 2010, p. 70). Esa limitación, estado de anomia, es la incomunicación producto de la frustración del deseo de ser plenos en las relaciones entre los individuos.

Mientras en las culturas tradicionales, antes de la era moderna de la convergencia de pantallas, las relaciones humanas tenían muy presente las actitudes y las acciones, en cambio, en la actualidad la Internet aísla: lo mismo pasa con la educación, al tratar de hacerla más efectiva, la tecnologización de los modos de interpretar y la tecnología y la orientación de la producción de los actos de comunicación se han reducido al intercambio de información. Al respecto Ramírez nos dice: “Los orígenes de la incomunicación son diversos, aunque constan de carencia e incapacidad para lograr el saber necesario para aproximar las identidades y diferencias con las cuales se realizan los indivi-

duos” (Ramírez, 2010, p. 70). Por ende, si la comunicación es un estado de saber en relación consigo mismo, o con el otro, necesaria para la creación y la acción humana, la incomunicación “se constituye por la naturaleza compleja del contenido de lo comunicado, por los intereses personales o las limitaciones del comunicador, o del intérprete. Por desconocimiento o por necesidades colectivas e ideológicas o, simplemente, por ausencia de intención alguna de comunicar” (Ramírez, 2010, p. 71).

Aparece en el uso de los medios, “modos de comunicar y de interpretar, y no sólo se presenta en las prácticas comunicativas de la cotidianidad, por la satisfacción con las apariencias; también aparece en el lenguaje del amor, por falta de la palabra apropiada” (Ramírez, 2010, p. 71). Por las reducciones obligadas, las insuficiencias de los métodos en las teorías, también aparece en la ciencia y la investigación.

Para el brasileño Muniz Sodré (1998) ‘la comunicación como tal es un desconocimiento de lo diferente’; la concibe como colectividad (comunidad), en donde la condición de la sociedad comunicada, encuentra en la lengua el instrumento apropiado para la repetición en la significación y para mantener “el orden de recepción de las diferencias y por ende de promoción de la dinámica mediadora entre los hombres” (Sodré, 1998, p. 13).

Ramírez plantea que al pensar en comunicación, relación productor-interlocutor, se piensa tan sólo en la circulación de la información unificada, como si pasara de uno a otro perfectamente, sin ninguna pérdida, como simples operadores, siendo Román Jakobson uno de los principales teóricos que instituye ese modelo.

De esa manera, Ramírez (2010) argumenta que esta simplificación de la comunicación, tan utilizada en teorías de la literatura y del lenguaje, desconoce completamente “la función desempeñada por los interlocutores de la comunicación, en su condición de personas que actúan, sienten y piensan, a partir de sus deseos y necesidades, en la producción de la relación con el lenguaje, cualquiera que éste sea” (p.72).

Este autor justifica, que sigan apareciendo algunos intentos de respuestas interrogantes y preguntas como: ¿Qué relación hay entre las formas de los lenguajes y los interlocutores que les sirven en la comunicación? “¿Se puede justificar modelos de comunicación que

asumen al productor apenas como imitador de la realidad y representada en las formas del lenguaje para que el otro entienda la misma representación transparente?” (Ramírez, 2010, p. 72). “¿Por qué los estudios de la comunicación han desconocido la función específica del autor e interlocutor como constructores de sentidos o interpretaciones de diverso contenido?” (Ramírez, 2010, p. 72).

Infiere que la comunicación y el lenguaje han sido reducidos a una unanimidad de sentido en donde se excluye al sujeto productor e interlocutor de los procesos sociales y culturales que los circundan; los estudios del lenguaje se han convertido en teorías y pedagogías que impiden la libre producción e interpretación de las prácticas comunicativas, ya que se asume discursos que incomunican al excluir al sujeto productor quien es el que realmente construye el discurso.

Según el sociólogo Lasch (2002) es en la crítica en donde se puede encontrar las incertidumbres y contradicciones, pero por el afán de la tecnologización, no hay cabida en las ciencias sociales, donde la trascendentalización ha desaparecido debido al orden global de la información.

De esa manera, para Ramírez (2008) la comunicación, ese sentido compartido o voz que se logra con el participante (interlocutor) para lograr el desarrollo de la acción discursiva, incluye las voces de los otros y de lo otro, reduciendo y ajustando a las conveniencias de los modelos de comunicación más conocidos.

Para apoyar esta idea, los reduccionismos metodológicos de la comunicación han sido criticados por el politólogo tunecino Lucien Sfez (2007), quien los ve como comunicación representativa, comunicación expresiva y comunicación tautista. Define la primera al afirmar que: “distingue un emisor y un receptor vinculados por un canal, tripartición que se vuelve a encontrar en la teoría clásica de la representación, que distingue el mundo objetivo a representar y el mundo efectivamente representado, vinculados por un mediador” (Sfez, 2007, p. 29). Entiende a ese mediador como alguien que ni afecta, ni es afectado por la comunicación.

Lucien, infiere el otro enfoque de la comunicación, el expresivo como aquel que: “constituye una indiscutible flexibilización del esquema representativo; el medio ya no es un personaje aparte, traductor



del mundo objetivo para un receptor pasivo. El medio está en el mundo, lo mismo que el receptor” (Sfez, 1995, p. 51). Así como el mundo está en el medio y en el receptor. Respecto a estas propuestas de la comunicación aislada, Sfez la entiende como tautista, en donde la práctica ha conformado un nuevo modelo basado en la tautología de los modelos de la representación, generando el aislamiento del modelo orgánico expresivo.

Además de la prevalencia de la comprobación tecnológica. Ella rige “la visión del mundo. El sujeto no existe sino por el objeto técnico que le asigna sus límites y determina sus cualidades. La tecnología es el discurso de la esencia. Ella lo dice todo sobre el hombre y su devenir” (Sfez, 1995, p. 51).

Así pues, las actuales prácticas comunicativas cotidianas respaldadas por los medios masivos de comunicación, originan el que las personas vivan con ese vértigo del sinsentido en medio de esa retórica mediática.

Sobre la hermenéutica y de los intentos por tratar de entender la comunicación vuelve Ramírez así: “La interpretación es el proceso de reconstruir los sentidos y contenidos de los actos significativos o de los textos” (Ramírez, 2010, p. 75). La incomunicación se origina, precisamente, en las limitaciones del intérprete para acceder a los sentidos explícitos e implícitos. “La hermenéutica ha intentado crear el interés necesario para plantear procesos de conocimiento diferentes a los dependientes procedimientos inductivos y deductivos, incluidos en los métodos de investigación científica y con el supuesto de conocimiento objetivo” (Ramírez, 2010, p. 75).

Lucien Sfez, plantea otra mirada con su propia visión de la hermenéutica, el principio de sentido es la indefinición y habita en esta nube de desconocimiento de la que por lo demás hablan los místicos; lo cual “es desconocimiento radical, garante de la apertura indefinida del sentido, exige empero del individuo esforzarse por la ciencia, que es despliegue (explicación) del sentido; que lo real se construye entonces en el despliegue sucesivo de los comentarios” (Sfez, 1995, p. 460).

Respecto a la interpretación nos propone un texto inicial del que se desprenderían los comentarios, explicitando el texto inicial hasta agotarlo. “Tampoco de proponer un texto cuya referencia fuera inter-



na, y que por lo tanto, se mantuviera inmóvil en una torre de marfil: todo lo contrario, la interpretación es renovación y repetición, nuevo abordaje y retorno en un mismo movimiento” (Sfez, 1995, p. 463).

Para Luis Ramírez (2010), Sfez reconoce los cambios “de la interpretación por la situación, el espacio y el tiempo, pero desconoce la condición específica del sujeto interpretante, con sus experiencias, conocimientos, intereses y deseos, que lo hacen ver y entender diferente a cada uno de los demás intérpretes” (p.76). Es decir, según sus términos, sigue comunicando pero se acerca al fenómeno de estudio.

De esa manera aparece la estética de la recepción, la cual se fundamenta en el lector como figura central de la comprensión del fenómeno literario, es decir, la respuesta del lector ante los textos literarios, para salir de esa visión única que tienen los textos que otros enfoques teóricos no han podido abordar a plenitud. Con ideas como que: El texto escrito impone innegables límites a sus implicaciones con objeto de impedir que se vuelvan demasiado confusas y vagas, “pero al mismo tiempo estas implicaciones, elaboradas por la imaginación del lector, oponen la situación dada a un trasfondo que le dota de mucha mayor significación de lo que hubiera parecido tener de por sí” (Bürger et al., 1987, p. 217). Agrega: “Lo que constituye esta forma nunca aparece mencionado, y mucho menos explicado en el texto, aunque de hecho es el producto final de la interacción entre texto y lector” (Bürger et al., 1987, p. 217).

Para Ramírez (2008) la incomunicación es una propuesta necesaria para reconocer que las comunicaciones son actuaciones de agentes que entienden y piensan a sus otros, tienen memoria, necesidades e intereses que los obligan a comunicar, hacen parte de grupos sociales en donde hay relaciones de poder, saberes colectivos que mantienen tradiciones en donde la comunicación se constituye en significaciones lingüísticas y otras no verbales, formas de expresión que intentan darle un sentido de propósito de las necesidades a quienes lo piensan.

Los discursos tienen algún estado de comunicación, ya que sirve de base para construir contradicciones y diferencias con su interlocutor o interlocutores, también creando una incomunicación que, a su vez crea una comunicación o su inversa, una comunicación que

crea incomunicación, en donde la base, en cualquiera de los dos casos, es la comunicación.

Reconocer que se está incomunicado y entender las razones y los modos de superar esta utopía ya es un comienzo de la liberación individual. Comienza así la lucha por reconocer las voces de los otros, haciendo reconocer las propias. Así mismo, el reconocimiento del actor del discurso, si no se rompe la incomunicación, se reconoce la complejidad y la disposición de voces presentadas implícita o explícitamente en la organización significativa de los discursos. Presentar un enfoque polifónico de la comunicación y del discurso es aclarar los obstáculos de la comunicación a los que se enfrenta un locutor o un interlocutor, los posibles orígenes de ellos y los posibles procedimientos para superarlos, hasta donde sea posible (Ramírez, 2010, p. 78).

### **2.3. DEFINICIÓN DE LIDERAZGO Y SUS DOS CLASES:**

#### **TRANSACCIONAL Y TRANSFORMACIONAL**

En este apartado se procura mostrar qué tipos de liderazgo hay, ver qué realidades hay en estos mundos y cuál es el que más se adapta al concepto de comunicador popular o para el cambio social.

Según Lupano & Castro (2006), surge la necesidad de abordar el fenómeno superando la tendencia a la separación y la segmentación que han presentado las diferentes líneas de investigación desde una perspectiva integradora, abordar el liderazgo no es un trabajo fácil.

El liderazgo se plantea como un desafío para realizar investigaciones locales con el objetivo de lograr instrumentos confiables y válidos para y por sí mismos, ya sea a partir de la adopción, el diseño de nuevos instrumentos para nuestra realidad cambiante o de técnicas ya creadas, pues es un fenómeno poco investigado en nuestro medio (Lupano & Castro, 2006).

Otro punto importante es evaluar el liderazgo desde la necesidad de detallar el nivel de análisis sobre el cual se trabaja. “Dado que es necesario evaluar el fenómeno del liderazgo en el contexto en que ocurre, resulta necesario aclarar que cuando la investigación se lleva a cabo dentro de una organización, esta presenta diferentes niveles jerárquicos” (Lupano & Castro, 2006, p.117). Por ende los resultados obtenidos difieren según se haya focalizado en un nivel grupal, indivi-

dual, departamental u organizacional. Dansereau (como se citó en Lupano & Castro, 2006).

Así pues, el liderazgo según Bass (1990) ha sido concebido como núcleo de los procesos grupales: el líder sería la persona delimitadora de la estructura del grupo, del cambio del mismo de sus creencias y también de la actividad. Es imposible encontrar una única definición que sirva a todos los contextos, pero el Psicólogo industrial Bernard Bass se dio a la tarea de ver las tendencias que se dan en esta categoría.

El líder tendría un mayor número de rasgos anhelados de personalidad que le diferenciarían de sus seguidores, el líder, como un individuo se muestra con una personalidad impactante. Las teorías del Gran Hombre dan respuesta a esta descripción. También la Teoría de los Rasgos del liderazgo quedaría dentro de este apartado.

Se entendería como:

- Efecto de la interacción grupal: el liderazgo sería el resultado de la interacción entre los miembros del grupo. Entendida esa interacción como un proceso social, en donde el líder incentiva a otros a nuevas metas con otro ánimo.

- El arte de inducir a la sumisión: el liderazgo se entiende como un modo de moldear al grupo hacia la voluntad del líder.

- Expresión de determinadas conductas realizadas por el sujeto el cual se dirige a un grupo concreto.

- En instrumento para la consecución de metas: el líder dirigirá al grupo hacia el logro de los objetivos propuestos.

- Un modo particular de "persuasión". El liderazgo involucra persuadir a los seguidores a través del valor de los argumentos utilizados.

- Un proceso de "influencia". El liderazgo efectivo sería el resultado de la influencia directa del líder sobre los seguidores que toleraría el logro de las metas del grupo.

- Una diferenciación de roles: de acuerdo con la teoría del rol, cada miembro de un grupo tiene una posición a la que le corresponde el desempeño de un determinado papel (rol).

- Una relación de poder, donde una persona percibe que otro puede disponer sobre su conducta.

Liderazgo y dirección. Conocido es que dirigir, no implica liderar.

Entre muchas de las tendencias de liderazgo, los autores Lupano & Castro (2006) proponen como definición: es el arte de influir sobre la gente para que trabaje con entusiasmo en la consecución de un objetivo en pro del bien común. “El arte de dirigir y movilizar toda la inteligencia, el talento, la pasión y el compromiso de un equipo hacia el logro de un objetivo común. Ser capaz de convocar la energía de otros y orientarla hacia el logro de un objetivo común” (Cifuentes, 2017, p.70).

En la actualidad hay dos tendencias: el liderazgo transaccional y el liderazgo transformacional. El liderazgo transaccional, basado en las buenas relaciones, usa el elogio o la llamada retroalimentación positiva y la negativa o reprimenda. En el liderazgo transformacional, es eminentemente partidario del cambio, el líder es transformador, de ideales, aspiraciones, motivaciones y valores de los subordinados.

#### *Enfoque transformacional.*

Este enfoque cuenta entre sus precursores a Bass (1985) junto con otros autores como Burns (1978) y House (1977), estos se basan en los rasgos y conductas del líder como las variables situacionales, convirtiéndose en uno de los enfoques de liderazgo más desarrollados y estudiados en la actualidad.

Otra teoría relacionada del liderazgo transformacional, es la que concibe el liderazgo como un proceso de influencia en el cual los líderes influyen sobre sus seguidores, su autor es James Burns (1978), este propuso algunos de los rasgos que lo caracterizan como: autoconfianza, tener convicciones sólidas, y presentar un fuerte anhelo de poder.

Se considera que el liderazgo transformacional más amplio que el de tipo carismático, que pasa a ser solamente como una parte de sus componentes, los cuales son:

Carisma: los líderes se comportan de cierta manera que son vistos como modelos por sus seguidores; demuestran altos niveles de conductas morales y éticas, los seguidores buscan imitarlos. Son respetados, admirados y se confía en ellos.

Inspiración: los líderes inspiran y motivan a quienes los siguen, generan expectativas de futuro y fomentan el espíritu de grupo.

Estimulación intelectual: No se critican los errores individuales ni las ideas diferentes a las del líder, estos estimulan a sus seguidores a

tener ideas creativas e innovadoras partiendo de la formulación de viejos problemas en nuevos términos, además de la generación de nuevos interrogantes.

Consideración individualizada: las diferencias particulares son reconocidas, los líderes cumplen una función orientadora, ellos prestan atención a las necesidades individuales de desarrollo personal de los seguidores.

#### *Enfoque transaccional.*

En este enfoque los líderes premian o penan (intervienen negativamente), buscan verificar si el rendimiento de los seguidores es acorde a lo esperado. Tiene dos subdimensiones (Avolio & Bass, 2004):

Recompensa contingente: El líder premia o no en función del cumplimiento de los objetivos vislumbrados, remite a una interacción entre líder y seguidor guiado por intercambios entre ambos. El líder identifica las necesidades de los seguidores y realiza una transacción entre las necesidades de cada persona y del grupo.

Administración por excepción: Este tipo intervenciones son negativas y a manera de crítica para que los objetivos no se desvíen de su curso. El líder interviene en el momento que hay que hacer cambios en las conductas de los seguidores o correcciones.

Respecto a las diferencias entre estos dos enfoques, los líderes transformacionales permiten a sus seguidores afrontar con éxito situaciones estresantes o conflictivas dando seguridad y paciencia ante la incertidumbre, lo que es de especial utilidad en situaciones de cambio. Los líderes transaccionales tienden a presentar una actitud orientada hacia los resultados y correctiva, talantes que son especialmente útiles en contextos más estables.

El liderazgo se mide por medio de dimensiones: estimulación intelectual, influencia idealizada al comportamiento, influencia idealizada atribuida, motivación inspiracional y consideración individualizada para el liderazgo transformacional y recompensa contingente, administración pasiva por excepción, liderazgo poco motivacional para el liderazgo transaccional y administración pasiva por extensión (Avolio & Bass, 2004).

## 2.4. EXPERIENCIAS DE LIDERAZGO DESDE LA EMPRESA

Las empresas son las organizaciones que más invierten en capacitar su recurso humano, para aumentar sus ganancias; entre más formados tengan a sus empleados mejor le irá a la empresa, por eso es bueno saber qué experiencias y conceptos tienen, para contrastar su visión particular con la del campo humanista, pues estamos hablando de acciones y procesos con seres humanos en donde sus matices hacen que se defina aún más el concepto de liderazgo.

*El liderazgo es un proceso, no una posición.*

La idea central es que el liderazgo es un proceso, no una posición. No hay un líder porque tenemos un título o posición. El liderazgo requiere que algo ocurra como resultado de la interacción entre un líder y sus seguidores (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

*¿Qué es el liderazgo?*

Las personas que investigan el liderazgo están más en desacuerdo que en acuerdo de lo que es, puesto que su definición involucra al líder, a los seguidores y la situación; algunos investigadores del tema se enfocan en comportamientos del líder, comportamientos o rasgos físicos, otros en cómo los aspectos de la situación afectan a los líderes, otros se enfocan en que son los líderes y no las organizaciones los que obtienen los éxitos y fracasos (Meindl & Ehrlich, 1987).

Entre muchas de las definiciones que hay está la de Bennis (1959), que plantea el liderazgo como un proceso mediante el cual un agente induce a un subordinado a comportarse de una manera deseada; Merton (1969) dice que: es una relación interpersonal en la que otros cumplen porque quieren, no porque tengan que hacerlo, Ginnett (2005) plantea que el trabajo del líder es crear condiciones para que el equipo sea efectivo, o la de Hogan, Curphy, & Hogan (1994), donde los buenos líderes son quienes construyen equipos para obtener resultados, entre variedad de resultados.

*El liderazgo es tanto una ciencia como un arte.*

El liderazgo es tanto una ciencia como un arte, destaca la función del liderazgo como un campo de investigación así como

ciertos aspectos desde su práctica (Bass, 1990), ya que ser un experto en investigación y en liderazgo no es una circunstancia suficiente para ser un buen líder; llama la atención que hablen de algo que debiera ser medible como un arte, puesto que surgen preguntas como: ¿Cómo medir una obra de arte?, ¿por su precio?, ¿por cuántas persona la ven?, ¿por lo que dicen los curadores en arte?, o ¿por qué será el liderazgo un fenómeno complejo de entender?

Esto no quiere decir que saber acerca de la investigación en liderazgo sea irrelevante para lograr efectividad. Esto podría dar a los líderes una percepción acerca de cómo ser más efectivos, dado que la habilidad para responder a diversas situaciones y analizar cambia en mayor grado entre líderes; el liderazgo seguirá siendo por ende, tanto un arte como una ciencia. El estudio no es un requisito *sine qua non* para la efectividad del liderazgo, pero comprender los descubrimientos importantes de investigación permiten analizar mejor las situaciones que requieren de una variedad de perspectivas (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

Dicen los autores que comprender los descubrimientos significativos de investigación ayuda analizar mejor situaciones que requieren una variedad de perspectivas. Esta investigación busca acercarse más a los líderes desde el ser, desde el sentir, desde los sentidos de vida que viven en sus contextos, lo cual nos ayudará a entender mucho más esa variedad de perspectivas que tienen los comunicadores a la hora de interactuar en su realidad; por ello resultaría algo irónico hablar del arte desde lo administrativo, es como mezclar agua y aceite, pues no es solo el precio de una obra, la técnica usada o los materiales utilizados (hablando desde las artes plásticas) sino el impacto en su contexto, su tejido social y cultural; por ejemplo, las cuevas de arte rupestre o una obra de los grandes maestros de la pintura (Las Meninas de Velásquez, La Monalisa de Davinci, etc.) Pero desde la administración o el saber técnico, lo ven por igual tanto arte como ciencia; desde ésta investigación se entendería más como un arte, pues el valor simbólico trasciende al de las cosas en sí mismas.



*El liderazgo es tanto racional como emocional.*

El liderazgo implica los aspectos emocional y racional de la experiencia humana, incluye influencias y acciones basadas en la razón, así como en la inspiración y la pasión. Las personas usualmente difieren en sus sentimientos y pensamientos, sus sueños y esperanzas, sus temores y necesidades, sus ambiciones y metas y sus debilidades y fortalezas; las situaciones de liderazgo pueden ser muy complejas. Los líderes pueden usar técnicas racionales y emocionales, o con la finalidad de influir en sus seguidores pero también deben superar las consecuencias de esos mismos actos (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

¿Hasta qué punto es emocional y racional la toma de decisiones en la vida?, o ¿siempre hay una estrategia emocional para algún acto humano? No lo creo, es muy complejo medir estos aspectos; si por ejemplo, el motor de un líder es su familia y a través de la razón, en su conocimiento aplicado es como lo miden para pagarle, en cualquier oficio que desempeñe, entre muchas de sus motivaciones puede que obren sus hijos, su esposa o sus padres y dependiendo de esas relaciones familiares pueden causar el que su desempeño sea bueno o no en el trabajo; pero ¿Cómo medimos esa emoción, ese sentir? Esto es algo que no se plantea claramente desde el liderazgo, visto desde la administración o desde el campo que lo quiere volver una función o una estructura para poder medirlo en totalidad.

La relación entre liderazgo y administración es entendida en términos como: eficiencia, planeación, papeleo, procedimiento, regulaciones, control, congruencia; asociados también a términos como: visión, dinámica, cambio, creatividad, asumir riesgos. Algunos dicen que el liderazgo es una actividad de lección de valores y, por tanto, cargada de valores, en tanto que la administración no lo es. Así pues se considera que los líderes hacen lo correcto en tanto que los gerentes hacen las cosas bien (Bennis, 1985).

Por eso Bennis (1985) plantea algunas diferencias entre los líderes y los gerentes tales como que: los líderes innovan, los gerentes administran; los líderes desarrollan, los gerentes mantienen; los líderes inspiran, los gerentes controlan; los líderes tienen un punto de vista a largo plazo, los gerentes a corto plazo; los líderes preguntan qué y por



qué, los gerentes preguntan cuándo y cómo; los líderes crean, los gerentes imitan; los líderes desafían el statu quo, los gerentes lo aceptan.

Sin embargo, respecto a la cuestión del liderazgo frente a la administración, Hughes, Ginnett, & Curphy (2007) lo entienden como un punto medio, es decir, que ambas se complementan, pero ambos, el liderazgo y la administración hay que entenderlos como funciones relacionadas pero distinguibles. Pero hay que ver además que se entiende o se pretende ver como funciones, se busca cosificar al sujeto pues hay que medirlo, se habla de emociones pero no se profundiza sobre el tema, es decir, esa “subjetividad” que da sentido se menciona, se dice que es importante pero no se aborda, sencillamente solo importan los resultados que dan las funciones, pues es un campo del fenómeno que no se estudia y solo se limitan a enunciarlo.

#### *Liderazgo y seguidores.*

Cómo señaló Burns (1978), el liderazgo no está restringido a la influencia ejercida por función en particular o alguien en una posición, los seguidores son parte del proceso de liderazgo. La idea de liderazgo de un solo hombre es una contradicción de términos, ya que es un proceso de influencia social compartido entre todas las partes de un mismo grupo.

#### *Liderazgo en escenarios grandes y pequeños.*

Los grandes líderes en ocasiones parecen más grandes que la vida misma, no obstante, no todos los buenos líderes son poderosos y famosos, el liderazgo puede ser mejor comprendido si estudiamos una amplia gama de líderes, algunos no tanto y otros reconocidos, la mayoría de estos después de todo no son conocidos ni tienen por qué serlo (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

Hay una concordancia entre lo que plantean los autores y la presente investigación sobre los comunicadores populares; estos líderes no son famosos ni poderosos, a algunos no les importa eso, sencillamente les interesa que lo que hacen sirva a su comunidad.

Y continúan Hughes, Ginnett, & Curphy (2007), en algunos momentos, el liderazgo se puede lograr a través de métodos racionales explícitos basados en reglas para determinar acciones y de evaluar

situaciones. Sin embargo, también hay un aspecto emocional de naturaleza humana que debe ser reconocido. Frecuentemente los líderes son más efectivos cuando afectan a las personas tanto a nivel emocional como racional. A la idea de liderazgo con un proceso de persona completa también puede aplicarse la distinción que con frecuencia se hace entre líderes y gerentes.

Aunque liderazgo y gerencia pueden distinguirse como funciones separadas, un panorama más amplio de las posiciones de supervisión podría lograrse al examinar las funciones traslapadas de líderes y gerentes. El liderazgo no ocurre sin seguidores, que son un componente del proceso de liderazgo ignorado con facilidad. Los autores siguen planteando la importancia de lo emocional, pues dicen que frecuentemente los líderes más efectivos son los que afectan emocionalmente y luego racionalmente; hablando del reconocimiento de la importancia de las emociones en la naturaleza humana, en donde pareciera que no hay jerarquías, ya que el proceso de liderazgo es del ámbito del interés mientras la responsabilidad es de todos.

En algunos momentos, pienso que los autores dejan su parte formal cuantitativa, para quedarse en lo cualitativo, pero como ya había mencionado su carácter es positivista y técnico, así den visos humanistas o artistas en algunos de sus apartes.

El liderazgo implica una interacción entre el líder, los seguidores y la situación. Según Lao Tsé: “Un líder es mejor cuando las personas apenas se dan cuenta de que existe, no tan bueno cuando las personas lo obedecen y aclaman, y peor de todo cuando lo desprecian. Deja de honrar a las personas que ellas dejarán de honrarte” (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007, p.23).

Pero cuando se tiene un buen líder, que habla poco cuando su trabajo está terminado y su meta está cumplida, ellos dirán: hicimos esto nosotros mismos.

El liderazgo depende de varios componentes, incluyendo los seguidores y la situación, no solamente son definitivas las características o cualidades del líder. El liderazgo es más que el tipo de persona que es el líder, o lo que él hace. El liderazgo no es sólo una posición o una persona es el proceso de influir en otros hacia el logro de las metas del grupo (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

Desde el enfoque del liderazgo transaccional, Hollander (1978) propone tres elementos: el líder, los seguidores y la situación. Al separar este concepto en tres, se obtiene una mejor comprensión del proceso de liderazgo; sin embargo, Fiedler (1968), es la primera persona en investigar la importancia del líder, el seguidor y la situación en el proceso de liderazgo, para con esos tres componentes poder desarrollar su modelo de contingencia del liderazgo.

Entender el liderazgo con esta óptica, nos permite ver todos los componentes que hacen parte del proceso y no centrarse en uno solo, además de poder ver la interacción entre todos y cada uno de sus componentes (líder-seguidor, seguidor-situación y situación líder), una figura muy válida que desde lo cuantitativo o lo cualitativo nos ayuda a entender mejor el concepto.

Desde la visión empresarial, el liderazgo, como proceso de influir en un grupo organizado hacia el logro de sus metas, se traduciría en mejorar las ventas o mejorar la producción en un área de trabajo. Este concepto es contrario al que se trabajaría en una escuela de liderazgo para el cambio social, pues el concepto es concebido como que todos los seres humanos somos líderes, y los hay débiles o fuertes, pero todos en la vida cotidiana tomamos decisiones ya sean buenas o malas, en donde sus metas son sus proyectos de vida.

*El líder es la persona que le aporta a esa triada (líder, situación, seguidor).*

La legitimidad del líder también puede verse afectada por el grado al cual los seguidores participan en su proceso de selección. Cuando los seguidores han tenido voz en la selección de un líder, tienden a tener un alto sentido de filiación psicológica con este, pero también pueden llegar a tener mayores expectativas y hacer mayores demandas (Hollander & Offermann, 1990). Desde la óptica de la Escuela de liderazgo, no hay seguidores, pero es bueno ver cómo se les define a los otros seres que andan en el proceso de búsqueda de sentido y que siempre van a tener expectativas y demandas.

Los seguidores son otra parte de la triada, pues son quienes seleccionan a su líder o su líder los selecciona a ellos, pero sin seguidores no habría líder; la función que se desempeña no es siempre apreciada,

como lo plantea Bass (1990), pero sus competencias, motivación, personalidad, afectan el proceso de liderazgo (Sutton & Woodman, 1989).

Desde lo ejecutivo y empresarial, ven la motivación de los seguidores para hacer su trabajo como algo importante. Sería más factible que los trabajadores que compartan los valores y metas de un líder y además se sientan recompensados por hacer una buena labor, trabajen tiempo extra en donde el tiempo es un punto crítico, a diferencia de aquellos cuya motivación es sólo monetaria (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007). De nuevo aparece la motivación como algo clave para el trabajo con las personas que hacen parte de un colectivo de personas y se enuncia que hay otros valores más allá de lo monetario, que hacen que se rinda más.

Otras maneras de como los seguidores, pueden apropiarse del reto de liderazgo es mantenerse abiertos y flexibles a las oportunidades. El futuro plantea más cambios y no menos, los seguidores que afrontan el cambio con apertura al autodesarrollo y anticipación positiva serán especialmente recompensados y valorados (Senge, 1994).

El mundo es abierto, hay cambios, eso está claro tanto en la empresa como en el mundo real, pero reiterando, desde el concepto de la Escuela de liderazgo no hay seguidores, son seres humanos líderes con otras expectativas que desempeñan sus diferentes roles, tanto en su vida personal como en su trabajo, lo laboral.

La situación, es el tercer componente; tanto los seguidores como el líder tienen que estar en un contexto o situación determinada y hay diferentes situaciones, tanto como diferentes líderes y seguidores.

La situación puede ser el aspecto más ambiguo del marco del liderazgo, ya que puede referirse a cualquier cosa, desde los amplios entornos situacionales o de contexto, hasta la tarea específica en la que un grupo participa (Hughes, Ginnett, & Curphy, 2007).

### *Desarrollo del liderazgo a partir de la educación y la experiencia.*

Aprovechar al máximo las experiencias es fundamental para desarrollar la capacidad de liderazgo, no depende solamente de los conocimientos sino de cómo los aplicamos en la vida real.

Según cree Kolb (1983) las personas aprenden más de sus experiencias cuando dedican tiempo a pensar en ellas. Estas ideas tienen al liderazgo en el modelo acción observación reflexión (A-O-R), que muestra cómo el desarrollo del liderazgo se fortalece cuando la experiencia incluye tres componentes distintos: acción, observación y reflexión. Si una persona actúa pero no observa las consecuencias de sus acciones, o no reflexiona en su significado e importancia, podría decirse que no ha aprendido de la experiencia.

Los seres humanos observamos los objetos, las cosas, las situaciones pero con la percepción tratamos de entender lo que nos rodea. Observación y percepción aparentemente se dan sin esfuerzo. Las imágenes del proceso de percepción comunes en nuestra mente reflejan un punto de vista. Somos selectivos en lo que atendemos y a la vez lo que percibimos de un fenómeno, lo cual nos influye en cómo vemos una cosa y no otra. Estereotipos como la religión, el género, etc., constituyen poderosas trabas al aprendizaje, ya que funcionan como filtros que distorsionan nuestras habilidades al observar.

Según Hughes, Ginnett, & Curphy (2007), el componente más olvidado del modelo acción-observación-reflexión es la reflexión; este término es importante porque proporciona a los líderes una variedad de percepciones sobre cómo entender los problemas de manera distinta, comprender mejor a los subordinados o tomar acciones desde varias perspectivas, pero los gerentes dedican poco tiempo a esta actividad.

En donde más se invierte en la optimización del recurso humano es en las empresas y se enuncia que allí se generan pocos procesos de reflexión para generar cambios o mejorar procesos.

Lo que propone el modelo propuesto por Kolb, es sacar el mayor provecho a las experiencias; el desarrollo del liderazgo se fundamenta, según Kouzes & Posner, (1987) en las personas con quienes se trabaja y la tarea que se realiza junto con sus características.

### *Las personas con las que se trabaja.*

Las personas que circundan nuestro entorno son fundamentales; las personas siempre han sido fuentes esenciales de guía. Todos recordamos al padre a quien acudíamos en busca de consejo y de apoyo; al maestro especial que nos llenaba de curiosidad por nues-

tra materia favorita; al vecino que nos permitía ver o hasta participar en el arreglo de la cochera; al entrenador que creía que prometíamos y nos inspiró a dar lo mejor de nosotros mismos; al asesor que nos proporcionó valiosa retroalimentación acerca de nuestro comportamiento y su impacto; al maestro artesano que nos enseñó los fundamentos de su oficio o al jefe que nos mostró cómo librar los obstáculos (Kouzes & Posner, 1987).

De esa manera, una organización también puede obtener perspectivas y percepciones valiosas a través de una asociación estrecha con una persona experimentada dispuesta a tomarla bajo su protección, el individuo a menudo llamado “mentor”, en honor del personaje de la mitología griega al que seleccionó Odiseo para que administrara su casa y velara por la educación de su hijo, cuando partió para luchar contra los troyanos; ahora, tres mil años más tarde la palabra mentor, es la que se usa para describir el proceso mediante el cual una persona experimentada ayuda a socializar y alentar a colegas más jóvenes en una organización (Wilson & Elman, 1990).

El trato humano, la experiencia y la comunicación interpersonal hacen que los procesos sean mejores, pero aquí la interacción se entiende más como el individuo al que se delega una función y no al tejido colectivo. Diferente a lo que pasa en la dinámicas de la comunicación popular, por eso se habla del mentor.

#### *La tarea misma.*

En el modelo acción-observación-reflexión el valor está en hacer tareas desafiantes, ya que las mejores oportunidades son aquellas que presionan y permiten a los individuos probarse a sí mismos con tareas nuevas y difíciles (Kouzes & Posner, 1987). Solo las empresas que tienen esa impronta, esa personalidad, ofrecerán ese recurso a sus empleados.

Sentirse responsable de la vida de alguien más incrementa la presión en nosotros mismos y en parte, esa presión, hace valiosa la experiencia del liderazgo; el que una tarea en particular sea percibida como un desafío de desarrollo y genere un alto nivel de presión o no, depende de varios factores. El riesgo de un posible

fracaso es un fuerte incentivo para que los gerentes aprendan (Lombardo & Eichinger, 1989).

Para aprender a aprender de la experiencia, da la pauta Csikszentmihalyi (1990), al decir que el final de la educación estrictamente aplicada debe ser el comienzo de una educación que es motivada intrínsecamente. En ese punto, la meta de estudiar ya no es sacar una calificación, ganarse un diploma y encontrar un buen empleo. Más bien, es comprender lo que sucede a nuestro alrededor, desarrollar un sentido personalmente significativo de lo que se trata nuestra experiencia.

De nuevo se ve que los seres humanos no son sólo objetos, sino que es un sentido significativo que se trata de experiencias, lo cual trasciende a las instituciones o a los simples datos.

*Desarrollo de liderazgo a partir de la educación y la capacitación.*

Para Bray, Campbell, & Donald (1974) el nivel educativo está directamente influido con el desarrollo gerencial, lo cual se suma a lo planteado por Brungardt (1996) para quien el desarrollo en liderazgo y la educación son primordiales, siendo el último el componente del primero, es decir, la capacitación es fundamental para las empresas en el tema de liderazgo.

*Cursos universitarios de liderazgo.*

Según Spitzberg (1987), en un estudio que realizó a más de 500 colegios o universidades que ofrecen algún tipo de programa de capacitación en liderazgo. Esos programas consisten en actividades de liderazgo extracurriculares operados por la oficina de desarrollo estudiantil; las actividades extracurriculares pueden variar mucho entre las instituciones pero los cursos de liderazgo con frecuencia tienen un alto grado de similitud en su contenido y pedagogía. En términos de contenido, son similares a las materias estudiadas que incluyen rasgos de personalidad, habilidades cognoscitivas, valores comportamientos, motivación, dinámicas de grupo, comunicación, factores situacionales y diferentes teorías de liderazgo que pueden ser usadas para describir este proceso; otras universidades en



cambio ofrecen cursos especializados con líderes de negocios históricos, minoritarios o femeninos.

Las técnicas o pedagogías usadas para impartir los diferentes conceptos de liderazgo a los estudiantes pueden tener grandes variaciones; muchos cursos usan el método de conferencias estándar. Burke & Day (1986) encontraron que esta es una forma efectiva de impartir conocimientos acerca de liderazgo. Algunos cursos también proporcionar retroalimentación individualizada a los estudiantes en la forma de calificaciones de pruebas de personalidad, inteligencia valores o intereses, o calificación de comportamiento de liderazgo.

Los casos de estudio consisten en descripciones de varias situaciones de liderazgo y son usados como una buena herramienta para las discusiones, el desempeño de roles también es una metodología popular en la cual a los participantes se les asigna una parte a representar en un escenario relacionado con el trabajo, el desempeño de roles tiene la ventaja de permitir que el personal en capacitación realice práctica en vivo de las habilidades relevantes, de esa manera se obtiene una mayor capacidad de análisis de una realidad que en alguna charla teórica.

Las simulaciones y juegos son otros métodos. Se trata de actividades relativamente estructuradas, diseñadas para reflejar algunos de los desafíos o decisiones que, por lo común, se enfrenta en el entorno de trabajo; una de las más conocidas es el espejo, en donde se sitúa a la persona en un terreno desconocido, y se le presentan retos emocionales o físicos con ejercicios direccionados a equipos (McCall & Lombardo, 1982).

#### *Programas de capacitación en liderazgo.*

En las empresas existen numerosos programas de capacitación dirigidos en particular a líderes y supervisores en la industria del servicio público. Tienen un gran parecido con los cursos y técnicas en liderazgo usados a nivel universitario. Sin embargo, estos programas son, en general, mucho más cortos (de por lo menos una semana) y el contenido tiende a estar más enfocado que el curso de la academia.



El contenido de estos programas también depende del nivel organizacional de los receptores; los programas de supervisión son de primer nivel, se enfocan en el desarrollo de habilidades de supervisión tales como capacitación, monitoreo, dar retroalimentación y realizar evaluaciones de desempeño con los subordinados. También, como en los universitarios, trabajan presentaciones, casos de estudio y ejercicios de interpretación de roles para mejorar las habilidades de liderazgo.

Para Hughes, Ginnett, & Curphy, (2007) los programas para gerentes de nivel medio, a menudo se enfocan en mejorar habilidades interpersonales, de comunicación oral y comunicación escrita, así como maneras de presentar sugerencias sobre administración del tiempo, planeación y establecimiento de metas. Estos programas dependen más de la retroalimentación individualizada, los casos de estudio, las presentaciones, la interpretación de roles, las simulaciones, los ejercicios de charola de entrada y las discusiones en grupo sin líder, como técnicas para ayudar a que los líderes se desarrollen.

En los ejercicios de charola de entrada o bandejas de entrada, como en los correos electrónicos, a los participantes se les da un tiempo limitado para asignar prioridades y responder un número de notas, cartas, y mensajes telefónicos de la charola de entrada de correspondencia de un gerente ficticio. Esta técnica es muy útil para evaluar y mejorar las habilidades de operación y administración del tiempo.

En las discusiones del grupo sin un líder, instructores y observadores califican a los participantes sobre el grado de capacidad de persuasión, liderazgo, seguimiento o conflicto que cada miembro tenga en algún grupo que no tiene el líder designado. Las calificaciones son usadas para proporcionar a los gerentes retroalimentación sobre sus habilidades interpersonales y de comunicación oral.

Al buscar autores que investiguen el campo general del desarrollo y capacitación de liderazgo, Conger (1996) ofrece esta evaluación: los programas de liderazgo pueden funcionar y funcionar bien si se opera con un poco de niveles múltiples; la capacitación efectiva depende del uso combinado de cuatro métodos de enseñanza distintos que llamó crecimiento personal, construcción de habilidades, retroalimentación y percepción conceptual.

En las empresas, los programas de liderazgo buscan estimular aquellos cuatro aspectos; el primero, por medio de experiencias de crecimiento personal emocionalmente intenso como actividades extremas, de campo abierto, navegar por un río, etc. El segundo, el de la construcción y habilidades, involucra actividades estructuradas en las que resalta la retroalimentación individualizada sobre las fortalezas y debilidades (DOFA) de cada persona. Lo hacen a través de la evaluación estandarizada.

El tercero, el enfoque basado en la retroalimentación, identifica puntos ciegos (darnos cuenta de lo que no nos damos cuenta, no auto engañarse). El cuarto enfoque, sobre la percepción conceptual, se realiza mediante estudios de caso en donde se expone los conceptos teóricamente.

Los programas de liderazgo para ejecutivos tienden a enfocarse en planeación estratégica, relaciones públicas, habilidades interpersonales, para poder al final desarrollar un plan estratégico, algo funcional y práctico para las empresas.

El desarrollo del liderazgo en el siglo XXI tiende a ocurrir en situaciones y contextos más apegados a la vida real, que además no son solo situaciones ideales sino que se relacionan con los otros saberes de la vida, centradas en crear mejores campos de práctica del liderazgo en donde hay prácticas musicales o de deportes, en donde se conocen y afinan esas habilidades (Nevins & Stumpf, 1999).

Lo planteado por los autores trasciende el campo de la formación en liderazgo que muchas veces se basa en cómo hacer estrategia y mejorar habilidades, lo cual se traduce en mejorar funcionalmente en cuanto a las necesidades puntuales de la empresa. Pero Nevins & Stumpf (1999) traen otros saberes para la formación en liderazgo; los seres humanos no son solo sus actividades en el trabajo, por eso llama la atención ya, el que esa propuesta sería más cercana a una escuela de arte que a una de administración y negocios.

## **2.5. EL LIDERAZGO AL ESTILO JESUITA**

Para hablar de un liderazgo transformacional, el cual no se entiende tan sólo como un recurso humano, sino como un Ser, en donde cabrían todos los tipos de seres humanos, es cuando aparece Chris Lowney, quien nos habla de su vida, de cómo “pasó de ser jesuita a

trabajar en una de las bancas más famosas del mundo, J.P Morgan, desempeñando el cargo administrativo en lugares como Tokio, Singapur, Londres y Nueva York; los jesuitas llevan más de 450 años ejerciendo liderazgo” (Cifuentes, 2017, p.70). Lo que influyó positivamente en su personal y por ende en su mundo laboral.

Le intrigaba “lo que pudieran enseñar los sacerdotes del siglo XVI, a los sofisticados hombres del siglo XXI, sobre liderazgo y cómo hacer frente al ambiente tan complejo en el cual vivimos” (Lowney, 2013, p.4).

Para Lowney (2013) estos principios se aplican en toda la vida de la persona, no solamente a su vida de trabajo y que hicieron mejor a la Compañía de Jesús, porque hicieron mejores a los jesuitas individualmente. En la actualidad se validan las técnicas entre el liderazgo y el conocimiento de sí mismo, vigentes en los jesuitas, las cuales se ven expresadas en frases como “más amor que temor”, que pueden sonar un poco distintas o “locas” para las prácticas de una empresa de recursos humanos, pero, de lo más revolucionario y refrescante.

Esos principios tienen sus raíces en la idea “de que todos somos líderes y que toda nuestra vida está llena de oportunidades de liderazgo. El liderazgo no está reservado para unos pocos mandamases de grandes compañías ni tampoco se limitan las oportunidades de liderazgo al escenario del trabajo” (Lowney, 2013, p. 6). Además afirma que: “Podemos ser líderes en todo lo que hacemos: en el trabajo y en la vida diaria, cuando enseñamos y cuando aprendemos de los demás; y casi todas estas cosas en curso de un día” (Lowney, 2013, p. 6).

“Lo importante de esta visión es que no está basada solo en lo instrumental, como lo puede ser el recurso humano en una empresa en donde sólo importa el desempeño laboral y sus indicadores” (Cifuentes, 2017, p.69). Esto se refleja en el ascenso o no a otros cargos, lo que representa mejor retribución, sino que aquí cualquier persona puede ser líder en su vida diaria; desde “la persona que sirve en la portería de un edificio, él puede cambiar su vida con su ejemplo; el cómo presta su servicio cambia vidas, no solo el gerente (si es que lo hace) accede a este tipo de conocimiento” (Cifuentes, 2017, p.69).

Los jesuitas, no tenían la experiencia como ‘docentes’, pero igual se las arreglaron para fundar treinta universidades en el curso de diez

años; para finales del siglo XVII tenían setecientas escuelas secundarias y universidades esparcidas por los cinco continentes. Educaban al 20 % del total en enseñanza superior.

Se pregunta ¿Por qué han triunfado cuando tantas otras compañías y organizaciones hace tiempo cayeron derrotadas? ¿Qué motivó su creatividad, su energía e innovación? ¿Por qué han prosperado y prosperan aún los jesuitas? Parte de la respuesta está en estos cuatro pilares: “Conocimiento de sí mismo, Ingenio, Amor y heroísmo” (Lowney, 2013, p. 10).

Que en otros términos entendieron sus fortalezas, sus debilidades, “sus valores y tuvieron una visión del mundo; innovaron confiadamente y se adaptaron a un mundo cambiante; trataron al prójimo con amor y una actitud positiva; y se fortalecieron a sí mismos y a los demás con aspiraciones heroicas” (Lowney, 2013, p.10).

Lo último que le pasó por la mente a los jesuitas fue creerse unos maestros de liderazgo; “ese término jamás lo usaron como lo podría emplear un consultor de negocios, en lugar de hablar de liderazgo, lo practicaron” (Lowney, 2013, p.13).

### *Qué hacen los líderes.*

Los deberes de un líder según el profesor John Kotter son:

- Trazar el rumbo: exponer una visión del futuro (a veces un futuro lejano) y las estrategias para producir los cambios necesarios para realizar dicha visión.
- Alinear a la gente cuya cooperación se requiere: comunicar el rumbo verbalmente y con hechos, de manera que influya en la creación de equipos y coaliciones que entiendan la visión y las estrategias y acepten su validez.
- Motivar e inspirar: infundir vigor a las personas con el fin de vencer los obstáculos políticos, burocráticos y económicos que se oponen al cambio y satisfacer así las necesidades humanas básicas que a menudo permanecen insatisfechas.
- Producir cambios, muchas veces dramáticos (en gran parte como resultado de esas tres primeras funciones) . (Lowney, 2013, p.14)

El mismo Kotter está convencido de que la mayoría de las organizaciones de hoy en día carecen del liderazgo que necesitan, “y la deficiencia es a menudo muy grande. No pensando en un déficit del 10% sino el 200%, el 400% o más, de arriba a abajo en toda la jerarquía” (Lowney, 2013, p.14).

El liderazgo de los jesuitas es un modelo que va en contra de muchos de los modelos que tenemos actualmente, los cuales ven al liderazgo como una simple técnica o táctica; ellos lo ven bajo estas cuatro diferencias:

- Todos somos líderes y dirigimos todo el tiempo, bien o mal.
- El liderazgo nace desde adentro. Determina quién soy, así como qué hago.
- El liderazgo no es un acto. Es mi vida, una manera de vivir.
- Nunca termino la tarea de hacerme líder. Éste es un proceso continuo (Lowney, 2013, p. 15).

Para Harry Truman, el liderazgo es el arte de persuadir a la gente para que haga lo que ya debería haber hecho, pero para los jesuitas la tarea no es persuadirlos para actuar, sino dotarlos con las destrezas para discernir por sí mismos lo que habían de hacer.

La investigación *Saberes de vida para dar vida*, habla de la vida de los comunicadores populares, sus vivencias, como su nombre lo dice, sus saberes de vida; por eso el enfoque del modelo de liderazgo que se tiene desde esta concepción se vincula afinadamente con esa investigación, pues el liderazgo no es sencillamente un acto, es la vida o las vidas de las personas que cuentan sus experiencias, es su manera de vivir, que así se haga bien o mal todos los seres humanos dirigimos todo el tiempo, lo que determina quién soy y lo que hago, nace desde adentro del ser y esa tarea de hacerme persona (liderazgo) es una tarea que nunca termina.

La formación se realiza esporádicamente en las personas, se toma como algo muchas veces anecdótico pero no se trabaja la dimensión que tiene el concepto de liderazgo y no se hace la relación con su campo de acción de la comunicación, aun cuando sea vital en su que-

hacer; pero la cotidianidad no da tiempo para este tipo de formación y mucho menos para valorar el trabajo que realiza este tipo de comunicadores, sus saberes, sus oficios y mucho menos el hacer y recolectar memoria, por eso es crucial el trabajar los términos comunicación y liderazgo a través de una escuela que ejerza ese rol.

Lowney (2013) plantea la idea de que cada persona tiene un potencial de liderazgo que no aprovecha, que va en contradicción, en donde solo mandan o dirigen las cabezas visibles de cualquier organización. Un modelo en donde el líder estimula hasta al frenesí a sus seguidores, tiene de fondo la teoría del “único hombre grande” que es el 1% y se olvida del 99% de líderes en potencia; de aquí el énfasis en el 99% de líderes que no son visibles.

Un ejemplo de esto, es aquel donde se entiende como líder al gerente que conduce en medio de las crisis a los empleados, pero acaso ¿No es líder el amigo que anima a otro a enfrentar un problema personal? ¿Quién inventó el metro para medir líderes? ¿El impacto de un líder se hace visible en términos de días o de años?, hay líderes que alcanzan a ver su impacto durante su vida, pero que se manifiesta en una generación más tarde en aquellos a los que ellos educaron o criaron.

Lowney dice que la confusión está en la visión reducida de concebir líderes los cuales son los únicos que pueden ejercer mando sobre los demás y producir un impacto transformador, pensado a corto plazo, algo así como que ‘entre más rápido lo haga y afecte a más personas es mejor líder’.

El concepto del “único gran hombre” se acaba, pues los seres humanos ejercemos influencia, buena o mala, en grupos grandes o pequeños todo el tiempo; los líderes aprovechan cualquier oportunidad para influir y producir impacto, en donde solo a muy pocos se les da la oportunidad de cambiar el mundo pero el liderazgo desde los jesuitas no solo se define en la magnitud de la oportunidad sino también en la calidad de la respuesta, pues no se puede controlar todas las circunstancias, pero sí la manera de cómo se responde a ellas.

El liderazgo no se produce repitiendo reglas o máximas para todos, el medio más eficaz es el conocimiento de sí mismo; una persona que entiende y valora lo que quiere, se basa en determinados princi-

prios y enfrenta al mundo con una visión coherente. La mayor fortaleza del líder es su visión personal, lo cual se ve en el ejercicio de su vida diaria, producto de su reflexión alrededor de preguntas en su quehacer diario tales como: ¿Qué es lo que yo busco? ¿Qué quiero? ¿Cómo encajo en el mundo?

El liderazgo no es una tarea o función de un trabajo que se deja a un lado cuando se va a casa o de vacaciones, el liderazgo es la vida real del líder.

“El liderazgo personal es una tarea permanente en la cual el conocimiento de sí mismo va madurando de manera continua” (Lowney, 2013, p.20). El ambiente externo evoluciona y también las circunstancias personales; “algunas fortalezas personales decaen a medida que surgen oportunidades para desarrollar otras” (Lowney, 2013, p.20). Estos cambios requieren un continuo crecimiento equilibrado y una evolución como líder. Para el líder débil el proceso continuo es una amenaza o carga, en la perspectiva en donde el líder puede descansar o gozar por su elevada posición, en cambio, el líder fuerte acoge la oportunidad de seguir aprendiendo acerca de sí mismo y del mundo, y goza con la perspectiva de nuevos intereses y descubrimientos (Lowney, 2013).

Todo liderazgo es ante todo liderazgo de sí mismo, que nace de creencias y actitudes personales, donde cada cual resuelve el legado personal que quiere dejar a sus sucesores.

Nicolás Maquiavelo en su libro *El Príncipe*, dejó una cartilla a los aspirantes a líderes empeñados en adquirir, retener y ejercer el poder. Dice por ejemplo:

“Si es preciso elegir, ser temido es mucho más seguro que ser amado, pues una buena regla general sobre los hombres es que son ingratos, volubles, mentirosos, impostores, cobardes y ávidos de ganancias” (Lowney, 2013, p. 24). “Los príncipes que más han realizado son quienes prestaron poca atención a cumplir sus promesas, pero sabían manipular con audacia la mente de los hombres. A fin de cuentas les ganaron a quienes actuaban con honradez” (Lowney, 2013, p. 24). “Uno tiene que ser gran mentiroso y un hipócrita. Los hombres son tan pobres de espíritu y están tan dominados por sus necesidades in-



mediatas, que un embaucador encontrará siempre mucha gente dispuesta a dejarse engañar” (Lowney, 2013, p. 24).

Estos puntos de los cuales habla Maquiavelo, es contra los que lucha un ser humano; buscar otras maneras es la lucha de un líder por no ser ingrato, voluble, mentiroso, falto de espíritu, pues es más fácil ser temido que amado, es más fácil crear muros que puentes.

*Examen detenido de los cuatro pilares.*

Los 4 pilares mencionados son: Entendieron sus fortalezas, sus debilidades, “sus valores y su visión del mundo. Innovaron confiadamente y se adaptaron a un mundo cambiante. Trataron al prójimo con su amor y una actitud positiva y se fortalecieron a sí mismos y fortalecieron a los demás con aspiraciones heroicas” (Lowney, 2013, p. 26)

Los jesuitas del siglo XVI, no entendían la palabra liderazgo como la conocemos ahora, pero su trabajo y realizaciones sí hicieron diferencia en lo que realizaron en su vida.

*Conocerse a sí mismo: ordenar su vida.*

“Solo la persona que sabe lo que quiere puede buscarlo enérgicamente” (Lowney, 2013, p.27). Sólo quienes han puntualizado sus debilidades pueden superarlas. Son principios obvios pero que poco se llevan a la práctica, por eso los jesuitas dedican buena parte del tiempo para evaluarse a sí mismos.

Tomar conciencia de sí mismo es un producto nunca terminado, “los valores que lo guían a uno por la vida se adoptan desde temprana edad y de ahí en adelante no son negociables, pero nuestro complejo mundo sigue cambiando” (Lowney, 2013, p.27). Por eso los líderes también tienen que cambiar; las técnicas jesuitas de autoconocimiento permiten al novicio acomodarse al cambio ya que infunden el hábito continuo de aprendizaje y de meditación diaria sobre sus actividades; se perfilaron para que las personas ocupadas discernieran sobre la marcha. Los religiosos anteriores se resguardaban en los muros de sus conventos, los jesuitas mandaron abajo esos muros y conviven igual que todo el mundo.



Las investigaciones modernas sugieren que las habilidades técnicas y el CI (cociente intelectual) son mucho menos importantes para un liderazgo exitoso que un equilibrado conocimiento de uno mismo.

*Ingenio: todo el mundo será nuestro hogar.*

El líder se adapta con confianza, sabiendo qué es y qué no es negociable. El conocimiento de sí mismo ayuda a despojarse de prejuicios y preferencias culturales, pues el lastre impide una rápida respuesta adaptable; por eso Ignacio de Loyola decía “vivir con un pie levantado”, refiriéndose a responder a los cambios que da la vida.

Con la reforma protestante formulada por Martín Lutero, que acabó con la generación monolítica de la Iglesia católica romana, imprimiendo montones de libros y folletos que explicaban su doctrina, mientras “la pesada iglesia institucional desperdiciaba casi diez años en preparar el Concilio de Trento –donde se galvanizarían sus respuestas estratégicas a la amenaza protestante–”(Lowney, 2013, p.30). Mientras los jesuitas avanzaban su agenda estratégica a través de la educación superior; para 1540 habían abierto más de 30 universidades en el mundo.

*Amor: con más amor que temor.*

“Los líderes enfrentan al mundo llenos de confianza, con un sentido claro de su propio valer como individuos dotados de talento, dignidad y potencial para dirigir” (Lowney, 2013, p.31). Los jesuitas ven a cada persona como un ser dotado de singular dignidad y talento, por eso hablan de más amor que temor.

Sus equipos estaban unidos por lazos de afecto y lealtad, no minados por traiciones y críticas. Los individuos dan lo mejor de sí cuando los respeta, estima y confía en ellos, alguien que se interese por su bienestar.

*Heroísmo: Despertar grandes deseos.*

Sólo el individuo puede motivarse a sí mismo, no hay fórmulas mágicas. Por eso, la consigna del *magis*, que en latín signifi-

ca más, es dar siempre algo más; la idea es incitar y provocar grandes deseos que se puedan realizar.

### *Los jesuitas.*

En sus inicios, Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, —como se les conoce a la los jesuitas—, a sus 38 años no se le veía el liderazgo por ningún lado, no pudo salir adelante en dos carreras, fue arrestado dos veces por múltiples choques con la iglesia y con las autoridades, carecía de dinero y en el papel, no era de los mejores candidatos para emprender algo.

Según el profesor de negocios Abraham Zalesnik de la Escuela de Negocios de Harvard, los “líderes son individuos que nacen dos veces, que tienen alguna experiencia extraordinaria que les comunica un sentido de apartamiento, aun de malquerencia de su ambiente; por eso se concentran en sí mismos y resurgen con una identidad creada no heredada” (Lowney, 2013, p.37).

Ignacio provenía de una pequeña nobleza, en el país Vasco (Azpeitia) en donde tuvo su primer nacimiento; allí fue tesorero de una corte real y también hizo carrera militar. Dicen los hagiógrafos (los escritores de los santos) que era desordenado en lo referente las mujeres, los duelos y el juego.

En una incursión militar sufrió una fuerte lesión en su pierna derecha, que sería lo que propiciaría su segundo nacimiento; la operación, con la tecnología de la época casi le cuesta la vida, lo dejaría cojo y su posterior convalecencia le dio un sentido espiritual, entendido como un compromiso sensato y maduro. Lo cual se traduce como un hondo conocimiento de sí mismo, con la capacidad de señalar sus debilidades con exactitud y madurez, a la vez que valorarse como una persona digna de vivir.

Pero lo más relevante sería que lo que él encontró en ese tiempo, discernimiento, lo identificó y lo hizo valer ante otras personas que lo poseen, eso en términos de liderazgo. Estas meditaciones y prácticas luego se convertirían en los ejercicios espirituales de los jesuitas.

### *Sobre los modelos de liderazgo.*

Según Lowney (2013), el liderazgo no es sólo hacer una tarea, es saberla hacer y hay algunas pautas en su quehacer:

Motivarnos a nosotros mismos, para hacer largos viajes que poco prometen.

El liderazgo es más bien improvisado, pues rara vez se desenvuelve la vida según un plan preconcebido.

Se producen sutiles diferencias a través de un patrón de vida tachonado de oportunidades ordinarias.

Sobre el impacto del liderazgo que se da, hay que tener la convicción personal de que nuestros actos y decisiones tienen valor.

### *Ordenar su propia vida.*

Solo quienes conocen sus debilidades pueden enfrentarlas e incluso superarlas; Joseph Badaracco, profesor de la escuela de negocios de Harvard se refiere a la autorreflexión. Dice que la indagación interior permite “ahondar más allá de la agitada superficie de la vida cotidiana y reconcentrarse en los valores y principios básicos” (Lowney, 2013, p.91). Una vez revelados esos valores se renueva el sentido de propósito en el trabajo.

En los ejercicios espirituales, el director le dice al novicio qué ve-ta tiene que indagar, para que se conozca y la excave él mismo.

Pero tanto el director de los retiros como la gente que busca ser mejor, tiene que perseguir la meta de conocerse a sí mismo. Todo liderazgo comienza con el conocimiento de sí mismo. Lo primero son los valores y metas, teniendo una visión de mundo basado en el conocimiento de las propias debilidades y fortalezas. En segundo lugar la vigorizante costumbre de profundizar y actualizar el conocimiento de sí mismo, junto con el de un mundo en constante cambio.

### *El vínculo entre el conocimiento de sí mismo y el éxito.*

Los jesuitas creen en el adiestramiento en el servicio; enviaban a los jóvenes a dar un viaje marítimo que duraba dos años, confiados en que durante el viaje aprenderían las destrezas necesarias: conocer un idioma, asimilar una cultura extraña y en algunos casos construir un cañón o elaborar un mapa; no llevaban ningún tipo de

manual, lo más importante que llevaban era el conocimiento de sí mismos.

Para Peter Druker, una persona vigente en el mundo de los negocios debe tener la capacidad asumir la responsabilidad de sus correr riesgos y actos, aprendiendo e innovando a su paso. No son destrezas técnicas, estas se originan en la comprensión de sí mismo, no del entrenamiento vocacional.

En cuanto al conocimiento de sí mismo hay un autor que plantea el término inteligencia emocional, lo cual no abarca solo las habilidades cognitivas y tiene relación con cinco competencias básicas: Primero: “Conocimiento de sí mismo: como la capacidad de reconocer y entender los propios estados de ánimo, emociones y motivos” (Lowney, 2013, p. 103).

Segundo: “Autodirección: como la capacidad de controlar o cambiar la dirección de los impulsos y estados de ánimo perjudiciales, la inclinación a suspender juicios y a pensar antes de actuar” (Lowney, 2013, p. 103).

Tercero: “Motivación: como la pasión del trabajo por motivos distintos del dinero o la posición” (Lowney, 2013, p. 103).

Cuarto: “Empatía: como la habilidad de entender la conformación emocional de otras personas” (Lowney, 2013, p. 103).

Quinto: “Destreza social: como la pericia en el manejo de las relaciones y la creación de redes de comunicación, la habilidad para encontrar terreno común y crear un buen entendimiento” (Lowney, 2013, p. 103).

La idea de la inteligencia emocional de Goleman coincide con el examen de conciencia de los jesuitas; para aquellos, esos 5 puntos son el qué, pero ellos le agregan el cómo, en una especie de programa para crear las habilidades que se busca realizar en el sujeto al salir de unos retiros espirituales de 30 días, los cuales son: -“La capacidad de reflexionar sistemáticamente sobre sus debilidades, sobre todo, aquellas que se manifiestan como tendencias habituales.- Una perspectiva mundial integrada, una visión y un sistema de valores” (Lowney, 2013, p.104).- Un absoluto respeto por toda la Creación y el prójimo.- La estima de sí mismo como la de un ser querido es vital. - “La habilidad de desconectar las distracciones diarias a fin de reflexionar y el

hábito de hacer esto a diario.- Un método para considerar alternativas y tomar decisiones” (Lowney, 2013, p.104).

### *Ejercicios espirituales.*

Según Sócrates: “la vida no examinada no vale la pena vivirla”, por eso, el conocimiento de sí mismo no se logra sólo leyendo la vida de otra persona sino a través de la reflexión basada en la experiencia propia.

Los ejercicios están pensados para que los directores activen en los aprendices buena voluntad y una reserva de energía, lo mismo que recordar su sistema unificador de valores. El director espiritual con experiencia, guía a los participantes sólo ayudándoles a interpretar sus propias experiencias, sin enseñarles; el viejo manual de los jesuitas dice que “la experiencia enseña que el hombre acoge con más gusto y entusiasmo es lo que él mismo descubre”.

### *Las bases del examen de conciencia: dominarse y ordenar la propia vida.*

Los ejercicios son como un baño de experiencia de agua helada representando una evaluación intensa de sí mismo, “para percibir el desorden de mis actos a fin de enmendarme y poner orden en mi vida”.

El enemigo de nuestra naturaleza humana existe, la razón de fondo es que nadie llega a dar de sí el máximo posible y para ello hay que identificar nuestras debilidades; mientras estas permanezcan ocultas o no sean reconocidas somos impotentes ante ellas. Sacarlas a veces es doloroso y el primer proceso es entenderlas para superarlas, la búsqueda interior que Loyola llamaba: “‘los afectos desordenados’ es una evaluación de lo que un freudiano denominaría ‘apegos que impiden el funcionamiento efectivo del ego’, los veteranos de Alcohólicos Anónimos lo llaman ‘denodado inventario moral’” (Lowney, 2013, p. 111). “Mientras que otros lo reconocen como ‘hacer el inventario de quién soy, a dónde quiero ir y qué me detiene’” (Lowney, 2013, p. 111).

*La base del ingenio: hacernos indiferentes.*

Lo que Loyola llamaba indiferencia, que es lo hoy denominado ingenio o audacia, es una combinación de adaptabilidad, rapidez y buen juicio.

Las personas empantanadas en una relación destructiva por temor a quedarse solas, el gerente que no delega poder, o los adictos a algo, a estas personas los controlan sus apegos, por tanto no eligen lo que más les conviene a ellas, a sus familias, a sus empresas etc. Por eso el desprendimiento o indiferencia es la materia prima del ingenio, cuando ella se alcanza se posibilita el gobierno de uno mismo.

*El fundamento del heroísmo: el magis*

Este pensamiento se fundamenta en la palabra latina *magis*, que a los jesuitas los alienta a desear y elegir la opción estratégica que más los acerque a su meta; pero esa misma “consigna capta un espíritu más amplio, un impulso incansable a imaginar si no habrá un proyecto más grande aún o una mejor manera de tratar un problema” (Lowney, 2013, p.114).

*El fundamento del amor: movido a profunda gratitud, puedo ser capaz de amar.*

Una meditación final, integradora, es la contemplación para alcanzar el amor; esta es la obra maestra de los ejercicios espirituales que se basa en estas reflexiones: Primero: el amor son más hechos que palabras. Segundo: “El amor consiste en una recíproca comunicación entre dos personas, es decir el que ama da y comunica lo que tiene a la persona amada” (Lowney, 2013, p. 115).

El amor se trata en tratar al próximo o prójimo con una actitud alentadora y positiva. El principio influencia de esa manera las relaciones con los demás: la meditación nos deja convencidos de que ellos también tienen potencial y una dignidad, los cuales merecen respeto como individuos por el valor que tiene la humanidad compartida; expresar el amor no sólo con palabras sino con hechos y significa ayudar a los demás a hacer desarrollar su potencial.

*El Examen: al levantarse, después del almuerzo y después de la cena.*

Para hacer frente a las tentaciones, distracciones y demandas contradictorias, para eso se hace el examen; al levantarse, traer a la memoria las metas clave y en el día dos paradas para hacer un examen mental. El punto primero es dar gracias a Dios por los beneficios recibidos, luego mentalmente pasa revista de ese día hasta el momento, “pidiéndose cuentas con respecto al asunto en particular que han escogido para mejora y corrección. Deben repasar el tiempo por hora o periodo, desde el momento de levantarse hasta el presente examen” (Lowney, 2013, p.118).

Es decir se trae a la mente los retos y oportunidades que se hayan mostrado, cómo se ha reaccionado ante ellos, a sus elecciones y actitudes y cuáles lo acercaron o lo alejaron más a sus metas a largo plazo. El examen se evalúa e incorpora y nuevamente con información en tiempo real, creando un ciclo de retroalimentación permanente.

El conocimiento de sí mismo es el “primero de los cuatro pilares del liderazgo jesuita; es el fundamento de los otros tres. El ingenio (innovación confiada y optimista) gira alrededor de la indiferencia, o sea la libertad para interpretar y responder al mundo cambiante” (Lowney, 2013, p. 118). El amor que consiste en tratar al “prójimo con una actitud positiva y alentadora, proviene de la visión global establecida en la contemplación para alcanzar el amor. Y el heroísmo nace del espíritu del *magis*, respuesta reflexiva que lo mantiene a uno motivado por metas personales ambiciosas” (Lowney, 2013, p. 118).

El conocimiento de sí mismo, es la preparación para la acción, que se obtiene al hacer los ejercicios espirituales.

*Hay que acoger al mundo más que abandonarlo.*

Las compañías con solamente repetir las metas en el manual de la empresa no adquieren flexibilidad, si fuera tan sencillo estaríamos inundados de ágiles e ingeniosos líderes.

Hablar de cambio es fácil, lo realmente diferente es vivir con él, exponerse a tácticas no probadas o dejar atrás amigos y familia por aceptar destinos lejanos. Por eso, las meditaciones sobre indiferencia que traen los ejercicios espirituales preparaban “mentalmente a los

primeros novicios jesuitas para estos retos y otros, pues sacaban a la superficie los apegos que les podían estorbar, los jesuitas no solo hablaban sobre preparación para el cambio sino que entrenaban a los aprendices para vivirlo” (Lowney, 2013, p. 138).

El reto inconfundible y simbólico: ser creativo, ingenioso, móvil, libre de afectos, con la capacidad de trabajar independientemente. Por eso, los aprendices partían con las manos vacías, a mendigar por el camino la posada y la comida.

En 1982 Thomas Peters y Robert Waterman con el libro *En Busca de la excelencia*, en donde trataron las lecciones de las compañías estadounidenses mejor administradas, concluyeron que las únicas a flote fueron las que no tuvieron que recordar que “el mundo moderno es tumultuario y cambiante; para prosperar en este mundo hay que cultivar las destrezas que se necesitan en un ambiente de cambio permanente. Y prevalecer en medio del cambio es preocupación no sólo del trabajo” (Lowney, 2013, p. 142). Los cambios culturales, tecnológicos y sociales, son una corriente interminable de oportunidades y amenazas en todo a lo referente a la vida. El liderazgo del siglo XXI se basa en las capacidades de adaptarse, crear y responder rápidamente con destreza.

### *Qué dicen los investigadores sobre la motivación.*

Cuatrocientos años después de Maquiavelo y de Loyola, Douglas MacGregor psicólogo social bosquejó una variante del conflicto ideológico entre esos dos personajes. MacGregor propuso la teoría de que la conducta del superior “hacia los subalternos reflejaba actitudes subyacentes hacia la humanidad en general. Los gerentes de la teoría X, suponen a menudo un nivel apenas consciente, pues los seres humanos son fundamentalmente perezosos y por tanto tienen que ser motivados y controlados” (Lowney, 2013, p. 173). Los gerentes de la teoría Y presumen que los “seres humanos son básicamente auto motivados y por tanto tienen que ser retados y encauzados. Para los maquiavélicos de la teoría X, el reto es hacerlos trabajar: para los gerentes de la teoría Y, como Loyola, es hacer que quieran trabajar” (Lowney, 2013, p. 173).



Para Lowney (2013), basado en la teoría X, Paul Osterman, economista del MIT, infiere que en las empresas estadounidenses ven que pueden alcanzar sus metas (eso lleva a la gente a trabajar más) si mantienen un cierto nivel de temor entre los trabajadores (esto es temor de ser despedidos).

Y continúa el autor diciendo, MacGregor, Maquiavelo y Loyola, acuerdan un punto en común: en que nuestra visión de la humanidad o nuestra visión básica del mundo, afecta irremediablemente lo que hacemos en el día a día. Si los hombres son “desagradecidos, mentirosos y engañan, temen el peligro y codician las ganancias, se les tratará de acuerdo, siempre con cautela por el mal que le puedan causar si sus jefes no los controlan, empujan, acorralan o micro manejan” (Lowney, 2013, p.173). Pero si una energía divina les da existencia, vida, sensación e inteligencia, y aun hace de ellos templo de Dios, entonces se les dará apoyo, estímulo y hasta, atrevámonos a decirlo: amor (Lowney, 2013, p.173).

A diferencia de lugares de trabajo que agotan energía y están dominados “por la deslealtad y las críticas, los ambientes de más amor que temor generan energía. Los miembros de un equipo en tales ambientes cuentan con el apoyo de sus colegas que les desean éxito y les ayudan a obtenerlo” (Lowney, 2013, p.191).

La excelencia no ocurre por accidente; el liderazgo al estilo jesuita propone convertir las aspiraciones en realidad de esta manera: -“Primero invito a los novicios a convertir una aspiración de la Compañía en una visión personal.-Segundo, creo una cultura que subraya el heroísmo sirviendo los mismos jesuitas de modelo”(Lowney, 2013, p. 196).-“Tercero doy a cada uno la oportunidad de engrandecerse mediante la contribución significativa a una empresa más grande que sus propios intereses” (Lowney, 2013, p. 196).

Estos individuos tienen oportunidades para contribuir con sus propias visiones y capacidades. Provenían de ambientes que los apoyaban, en los cuales los directores mostraban igual dedicación.

“Los buenos líderes comparten esta inquieta postura de cuestionar eternamente, que los mantiene un poco adelante en la curva y orientados al futuro, hacia soluciones que otros dejan pasar o no ensayan por ser demasiado tímidos o faltos de energía” (Lowney, 2013, p. 199). Es

el espíritu luchador, infatigable, perseverante, de que “si me echan por la puerta encontraré la manera de volverme a meter por la ventana”. “Aun cuando ese estilo de liderazgo sea vigorizante, también puede ser difícil como les consta a los jesuitas” (Lowney, 2013, p. 199).

Para Lowney (2013), “El liderazgo heroico consiste en motivarse a sí mismo para dar un rendimiento superior y concentrarse en el rico potencial de cada momento. Los jesuitas lo caracterizan más sencillamente con el lema de la compañía” (p.200). Ese lema es el *magis*: impulso infatigable de buscar algo más en toda oportunidad y la confianza de encontrarlo. “Lo que es heroico no es el oficio es la actitud que uno lleve a él” (Lowney, 2013, p. 200).

#### *La dificultad de sostener una visión.*

Entre las lecciones entendidas por los primeros jesuitas, está el heroísmo, y las metas que él trae, parte desde los líderes inspirados por el *magis*. Ese heroísmo no se fuerza, cambia, compra o manipula. Se da con libertad y pasa entre individuos entusiastas, motivados, con su trabajo. Estos triunfan porque saben que avivar el heroísmo no es fácil, por eso dedican su tiempo a crear ambientes en los cuales las personas elijan por sí mismas el heroísmo como una manera de vivir y trabajar.

“El liderazgo heroico es un trabajo exigente que jamás termina. Incluye la voluntad de seguir uno cuestionando y examinando continuamente sus propios métodos, tácticas, valores y cultura” (Lowney, 2013, p. 212).

El liderazgo suele ser cuestión de nadar contra la corriente y se hace más difícil aun cuando se presenta una oportunidad tentadora de dejarse llevar aguas abajo.

Ir contra la corriente es la labor de los líderes, pero se dificulta cuando hay alguna oportunidad río abajo.

El liderazgo movido por el *magis* lleva ineludiblemente al heroísmo. Empieza cuando cada persona interioriza, considera, y le da forma a su misión. “Ya sea que trabaje dentro de una gran organización o por cuenta propia, ninguna misión es motivadora mientras no sea personal y solo es sostenible cuando uno hace del *magis* un hábito diario reflexivo” (Lowney, 2013, p. 235). Un líder impulsado por el

*magis* no se contenta con “hacer ademanes o dejar las cosas como están sino que se inclina a buscar algo más, algo más grande. En lugar de sólo desear que las circunstancias sean distintas, él las hace distintas o saca de ellas el mejor partido” (Lowney, 2013, p. 235). En lugar de esperar, él encuentra oro en las oportunidades disponibles.

Las compañías visionarias que saben, reúnen una ideología identificable con un arrastre infatigable hacia el progreso, lo que las distingue de ser visionarias, no son las grandes ideas de productos ni los controles financieros o una muy buena administración: “Al fundar y mantener una organización, el punto más importante que hay que tener en cuenta es la importancia crítica de crear mecanismos tangibles alineados para preservar el núcleo y estimular el progreso” (Lowney, 2013, p. 239).

#### *Cómo se combina todo.*

Para lograr el conocimiento de sí mismo es clave identificar las creencias y “los valores básicos que a uno lo motivan, pero el ingenio fomenta aceptación de nuevos enfoques, estrategias, ideas y culturas. Aun cuando puedan aparecer contradictorios, estos pilares del liderazgo, conocimiento de sí mismo e ingenio, están íntimamente vinculados” (Lowney, 2013, p.241). Cuando estos se fusionan, se crea energía. “No son dos platos de un menú de prácticas de liderazgo sino dos dimensiones de una manera integrada vivir que se refuerza a sí misma” (Lowney, 2013, p.241).

#### *El primer acto de heroísmo es correr el riesgo de liderar.*

“Con el riesgo personal vienen los errores, pero no asumir riesgos es rehuir el liderazgo y disipar uno su potencial” (Lowney, 2013, p.261). La búsqueda de conocimiento de sí mismo se fundamenta principalmente que en la vida real, los seres humanos cometen errores, a veces reiterativos, pero los líderes van más allá: aprenden de estos, reflexionan y siguen adelante. Al hacer un balance, el no asumir riesgos resultaría tener menos equivocaciones al final de la vida, pero también significa más que lamentar sobre lo que pudo ser y no fue y menos realizaciones importantes.

“Los jesuitas veían el mundo a través del lente del amor, pero a veces ese lente se empañaba. Ningún equipo jesuita movido por amor pudo nunca sobreponerse a la condición humana” (Lowney, 2013, p. 262). Hablan del caso de Schall y sus colegas, los cuales desperdiciaron energía al culparse unos a otros en lugar de aprovechar al máximo las oportunidades que les deparaban los éxitos de Schall. Schall, ya moribundo “fue el primero que asumió el riesgo de efectuar la reconciliación que se le había escapado: He pecado contra el amor fraternal” (Lowney, 2013, p. 262).

Los líderes perseveran no solamente por integridad, orgullo y compromiso con sus valores. “Perseveran porque son a la vez lo bastante confiados, optimistas, ingenuos y humildes para creer y esperar que la semilla de sus esfuerzos fructificará en tiempos, maneras y lugares que no pueden predecir ni controlar”. (Lowney, 2013, p. 264)

*Liderar es una opción personal.*

“Cualesquiera que hayan sido los pasos en falso de los jesuitas, ninguno olvidó jamás que los líderes se desarrollan uno por uno, y ninguno escatimó esfuerzos en el proceso de convertir a los jesuitas en líderes” (Lowney, 2013, p. 271). No son las empresas sino los seres humanos que tienen conciencia de sí mismos, son los únicos que pueden brindar amor.

“Héroes movidos por el *magis* aportan energía, ambición y motivación al trabajo; los resultados vienen por sí solos... El ingenio predispone a las personas no solo para pensar de una manera original sino para vivir de una manera original” (Lowney, 2013, p. 271).

Los líderes movidos por el amor “ven un mundo de seres humanos de extraordinaria dignidad, sin miedo, sin codicia, que no engañan. Viven con la premisa de que la gente da lo mejor de sí cuando trabaja para personas que ofrecen genuino apoyo y afecto” (Lowney, 2013, p. 273).

Todos somos líderes en todo tiempo y momento, a menudo también de pequeñas maneras inconscientes (sería bueno saber en qué momento se vuelven conscientes). El conocimiento de sí mismo alimenta las virtudes del liderazgo. El descubrir quién es, qué quiere y

por qué lucha, ya ha dado el primer paso para entender el liderazgo heroico.

Más actitudes se han formado probablemente “por la manera de comportarse de un director ejecutivo con un empleado durante un casual encuentro en un ascensor, que por elocuentes pronunciamientos oficiales tendientes a producir una honda y duradera impresión en miles de vidas durante generaciones por venir” (Lowney, 2013, p. 275).

El autor reconoce que al fin y al cabo los líderes no controlan los resultados, sólo sus aportes y propios actos.

*¿Cómo pueden aplicar la sabiduría de los jesuitas quienes tradicionalmente han sido líderes, gerentes o jefes?*

Empezar actuando y ejercer el rol como líderes de líderes, tratando ayudar a buscar ese, dejar de actuar como si estuviera dirigiendo a seguidores.

El mejor ejemplo e instrumento para el líder y el liderazgo, es su vida como ejemplo, la propia vida del líder es lo más fehaciente y eficaz, pues en sus actos se ve la coherencia de sus principios y palabras.

Cuando el liderazgo está funcionando duele. “Pero los que quieren paz deben dedicarse a la vida monástica, no a la agitada vida de cuatro pilares de liderazgo” (Lowney, 2013, p.279).

Para Lowney (2013) no hay una fórmula infalible de liderazgo porque no hay “ninguna que esté a prueba de la debilidad humana. Caer no es una tragedia; la tragedia es no aceptar y entender nuestros tropiezos y no aprender de ellos, volverse a levantar y seguir adelante más cauto y mejor líder” (Lowney, 2013, p.281). Los líderes conservan su táctica pactada con el *magis*, sabiendo que no mejorará si deja de proponerse metas, retarse y seguir cuestionando a la vida.

*A manera de conclusión*

¿Cómo se puede ser líder? Apreciando su dignidad y su rico potencial. “Reconociendo las debilidades y apegos que atajan ese potencial. Expresando los valores que sostiene. Fijando metas personales. Formando un punto de vista sobre el mundo: cuál es su posición, qué busca y cómo se trata con el prójimo” (Lowney, 2013, p. 284).

Y finalmente: “Viendo la sabiduría y el valor del examen de conciencia y adquiriendo el hábito de la reflexión diaria para volver a enfocar las prioridades y sacar enseñanzas de los éxitos y fracasos” (Lowney, 2013, p. 284).



## **CAPÍTULO 3.**

### **METODOLOGÍA:**

### **LA HERMENÉUTICA DE**

### **LAS HISTORIAS DE VIDA**

En este capítulo se hablará de la metodología, el diseño metodológico, la manera como se usará para ejecutar la investigación; un recorrido que iniciará hablando un poco de los antecedentes de las Historias de vida, para luego involucrarse con la fenomenología hermenéutica hasta llegar a la triple mimesis (mimesis I, mimesis II y mimesis III) en donde Ricouer propone cómo hacer la hermenéutica, lo cual se decantará al final, en la interpretación de las historias de los comunicadores para el cambio social.

#### **3.1 DISEÑO METODOLÓGICO**

Rememorando las hipótesis y objetivo general de la investigación, los que se plantearon en el primer capítulo, la hipótesis central del trabajo es que los comunicadores populares o para el cambio social colombianos tienen una concepción de una Escuela de liderazgo que se nutre de la interpretación de sus propias experiencias, sumado a otros conocimientos y enfoques en temas afines a este campo del saber.

Otras de las hipótesis que surgen entorno a la investigación son:

La fenomenología hermenéutica posibilita crear una escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social, mediante la interpretación de las Historias de vida.

Otros saberes y prácticas ayudan a construir una Escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social.

Junto al objetivo general, hacer fenomenología hermenéutica de las experiencias de comunicadores populares o para el cambio social,

y con esas interpretaciones plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que laboran en este ámbito del saber.

Con base en estos referentes, el diseño metodológico descansa sobre técnicas cualitativas; los investigadores las usan cuando creen que la mejor forma de construir una representación adecuada es a través del estudio en profundidad de los fenómenos.

“Mientras los animales inferiores sólo están en el mundo, el hombre trata de entenderlo y sobre la base de su inteligencia imperfecta pero perfectible del mundo, el hombre intenta enseñorearse de él para hacerlo más confortable” (Bunge, 2014, p.6). Por eso en ese proceso, se construye un mundo artificial: ese creciente cuerpo de ideas es denominado "ciencia", “que puede caracterizarse como conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible. Por medio de la investigación científica, el hombre ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mundo que es cada vez más amplia, profunda y exacta” (Bunge, 2014, p.6).

El mundo le es dado al hombre, su gloria no es soportar o despreciar este mundo, sino enriquecerlo construyendo otros universos. Amasa y remoldea la naturaleza sometiéndola a sus propias necesidades animales y espirituales, así como a sus sueños: crea así el mundo de los artefactos y el mundo de la cultura.

“La ciencia como actividad (como investigación) pertenece a la vida social, en cuanto se la aplica al mejoramiento de nuestro medio natural y artificial, a la invención y manufactura de bienes materiales y culturales, la ciencia se convierte en tecnología” (Bunge, 2014, p.6). De esa manera, Bunge (2014) dice: “la ciencia se nos aparece como la más deslumbrante y asombrosa de las estrellas de la cultura cuando la consideramos como un bien en sí mismo, esto es como una actividad productora de nuevas ideas (investigación científica)” (p.6). Por eso la ciencia propone tratar de caracterizar la investigación y el conocimiento científicos tal como se conocen en la actualidad.

De esa manera, el universo que construimos en la presente pesquisa es desde la investigación cualitativa, buscando reconstruir el mundo desde esta visión que amasa y remoldea conceptos tratando de asir el conocimiento con esa intención continua de hacerlo perfectible.



La investigación cualitativa para Marshall & Gretchen (2011), se caracteriza por ser primordialmente interpretativa además de emergente y contextual. Siendo el investigador el protagonista del proceso ya que ese tipo de investigación se soporta en el uso de varios métodos los cuales se preocupan por rescatar la importancia de los distintos participantes de la investigación.

Los investigadores cualitativos tienen una perspectiva compleja y holística del mundo social; son sensibles frente a su propia biografía e identidad social y la manera como esto los influencia en su trabajo; se preocupan por hacer una reflexión sistemática durante todo el recorrido de la investigación, confían en un razonamiento complejo que se mueve dialécticamente entre la deducción y la inducción. Todos estos elementos los trae la investigación cualitativa, convirtiéndose en una aproximación amplia para el estudio de los fenómenos sociales.

Ragin (2007) plantea que la investigación cualitativa involucra a menudo un proceso de aclaración recíproca entre los conceptos que enmarcan la investigación, y la imagen que tiene el investigador del objeto de investigación. “Las imágenes se construyen a partir de los casos, a veces buscando los parecidos entre varias expresiones del fenómeno que parecen estar dentro de la misma categoría general. A su vez, estas imágenes pueden relacionarse con conceptos” (Ragin, 2007, p.145). Un concepto es una idea general que puede aplicarse a muchas manifestaciones específicas. “Los conceptos son síntesis abstractas de las propiedades compartidas por los miembros de una categoría de fenómenos sociales. Constituyen los componentes cruciales de los marcos analíticos, los cuales, a su vez, se derivan de las ideas” (Ragin, 2007, p.145), es decir, del pensamiento teórico actual acerca de la vida social.

Respecto a los fines de la investigación cualitativa, Ragin piensa que la investigación cualitativa es muy adecuada para varios de los principales fines de la investigación social, debido a su énfasis en la depuración, en el conocimiento en profundidad y la elaboración de conceptos e imágenes, entre estos fines fundamentales están: interpretar la importancia histórica, dar voz y hacer progresar la teoría.

Eso de dar voz, *en esos influjos* que están fuera de la corriente predominante de la sociedad, lo entiende el autor, como los llamados

grupos marginados por los científicos sociales. Entre esos grupos están: las minorías étnicas y raciales, los pobres, las minorías sexuales, los grupos de emigrantes, entre otros. Estos grupos, muchas veces carecen de voz en la sociedad, sus opiniones son oídas pocas veces por la sociedad debido a que muy pocas veces se presentan o se publican en los medios de comunicación.

Ragin (2007) piensa que esas vidas de los grupos marginados no se representan adecuadamente con frecuencia, si es que llegan a representarse en absoluto. Las técnicas contribuyen a que los investigadores sociales construyan mejores representaciones de esas experiencias, ayudando a descubrir las características y los aspectos útiles de estos grupos. De esa manera, el estudio empírico de las cosas más cercanas y el análisis en profundidad, junto al enfoque cualitativo son adecuados para la difícil tarea de representar los grupos que escapan al alcance de los otros enfoques.

Así pues, los métodos que nos ayudan a ver las cosas de una nueva manera, facilitan este fin de interpretar y reinterpretar los acontecimientos históricos significativos.

Naturalmente, si las pruebas empíricas no apoyan con solidez la nueva imagen que se crea u ofrecen un mejor sustento a las imágenes existentes, entonces las nuevas formas de comprensión de los acontecimientos del pasado no tendrán una aceptación amplia. El aspecto importante aquí es que el enfoque cualitativo exige prestar una atención cercana al detalle histórico en el esfuerzo que hace por construir una nueva comprensión de los fenómenos cultural o históricamente relevantes. (Ragin, 2007, p. 147)

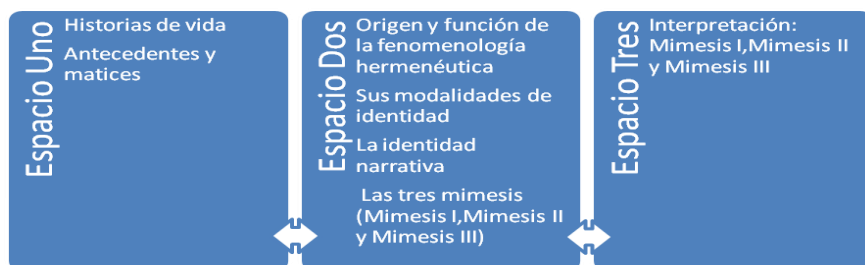
Según Schwartz & Jacobs (1979), y Strauss (1987), los múltiples enfoques de la investigación cualitativa se derivan del énfasis en la investigación y del hecho de que existen muchas formas diferentes de conseguir un conocimiento profundo de algo. Se convierten en las técnicas más adecuadas para estudiar las interacciones de persona a persona. Esos métodos enfatizan el esfuerzo por descubrir los fenómenos sociales para las personas que viven esos entornos, en ciertas

situaciones sociales y la inmersión del investigador en un determinado entorno de investigación.

Esta investigación cualitativa, así planteada, no se ve de una forma pasiva sino como una forma viva de comunicación, como lo plantea Habermas (1978): “En lugar de la observación controlada, que garantiza la anonimidad (intercambiabilidad) del sujeto observado y, por tanto, la reproducibilidad de la observación, surge una relación participante del sujeto entendedor con un ‘otro’ (alter ego)” (p. 18). “El paradigma ya no consiste en observar, sino en preguntar; es, por tanto, una comunicación a la que el entendedor tiene que aportar, como siempre, partes controlables de su subjetividad para poder encontrar al ‘otro’ en el nivel de intersubjetividad de un posible entendimiento” (Habermas, 1978, p. 18).

Como lo plantea Habermas, se estudia personas y no cosas, a través en un contexto comunicativo en donde las ideas y los roles presentan reciprocidad, ya que hablamos e interactuamos unos con otros. Los sujetos sociales aportan interpretaciones de su comportamiento, ámbito de actuación y en su actuar comunicativo cotidiano.

El diseño metodológico consta de tres espacios o momentos, el primero que contiene la función que cumplen las historias de vida antecedentes y matices de este método; el segundo, da cuenta del origen y función de la fenomenología hermenéutica para la interpretación de las historias de vida, sus modalidades de identidad, que son la identidad narrativa y las tres mimesis (mimesis I, mimesis II y mimesis III), y el tercer momento, en donde la triada de las mimesis, ayudan a interpretar los relatos de los comunicadores a través de la fenomenología hermenéutica, la cual ayudará a develar al final qué hay en los relatos de los comunicadores.



**Gráfico 1. Propuesta Metodológica**  
Elaboración propia

El primer momento nos muestra lo que se va a interpretar, las historias de vida, lo que se muestra en este espacio ya que al ser relato hay una forma y manera de elaboración. Para Galindo (1998), el recoger voces y testimonios orales es comprender los grupos sociales con los cuales se convive a diario; la memoria es un elemento vital a lo que se le denomina identidad, ya sea social o cultural, individual o colectiva, la búsqueda de identidad es una de las inquietudes y actividades más relevantes en las sociedades de hoy. La memoria sedimenta, recoge, siendo muy importante para conservar y transmitir. Los testimonios no solamente cuentan o narran lo que acontece sino los hechos, aportan otras formas de pensar y de ver las cosas, los anhelos, los valores, en fin, una variedad de pensamientos y creencias los cuales acompañaron sus experiencias pasadas.

En donde se explica cómo las historias de vida de comunicadores populares son el lenguaje directo y su libre expresión, la vital, pues no representa un esquema rígido de pregunta-respuesta, sino que posibilita el que las personas consultadas hablen libremente ya, como dice Molano (1998), el lenguaje es ‘ese colorido, esa riqueza, es mucho más rico, superior a la carga teórica’ de cualquier escrito y va mucho más directo al centro de los problemas, de la vida y de la historia, que las grandes reflexiones y que los grandes conceptos.

El segundo momento, cuenta del origen y función de la fenomenología hermenéutica; el creador de este tipo de fenomenología, Paul Ricoeur, junta por un lado la fenomenología, buscando describir la

univocidad del fenómeno (su pura idealidad) y por otro lado, la hermenéutica, buscando comprender su multiplicidad (equivocidad) dispersa como constante conflicto, según Barbera & Inciarte (2012). Al juntarlas, Ricoeur practica una hermenéutica en la que el sentido del texto es una conquista del intérprete, el cual se comprende comprendiendo.

Para Husserl, la fenomenología designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas pero al mismo tiempo, antes que nada, una actitud de pensamiento y un método: la actitud de pensamiento específicamente filosófica y el método específicamente filosófico; para Ricoeur la fenomenología es más que noema y noesis, es una fenomenología hermenéutica que posibilita la búsqueda del ser a través de los relatos.

El diseño metodológico en esta parte, explica que para explicar y comprender hay que interpretar, ya que la imitación creadora de los hombres que actúan, es el relato, el cual rehace el mundo humano de la acción, es lo que posibilita la explicación y comprensión de esos códigos narrativos. Por lo tanto se abre el mundo del texto, a donde se le pide al sujeto que se comprenda ante el texto en la medida en la cual no se cierre sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace.

La clave de esta reflexión de Ricoeur es que el diálogo entre la identidad-ídem (el carácter reflexivo del sí) y la identidad-ipse (rasgo gramatical del sí mismo), posibilita el trabajar la identidad narrativa. Ricoeur se da a la tarea de resolver el problema de la identidad personal, como dice, para suplir este notable vacío, proponiendo asentar de nuevo sobre el tapete 'la teoría narrativa', esa perspectiva no es vista desde sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se ha hecho en *Tiempo y narración*, sino en la de su aporte a 'la constitución del sí'. Por lo tanto busca desarrollar su teoría narrativa entre ipseidad y mismidad.

La identidad del ser humano es móvil, dinámica, no es una forma fija del conocimiento y se construye a través de un proceso, que se configura a través de lo ídem e ipse, siendo un juego constante de interrelación entre lo fijo y lo móvil. Ricoeur plantea que somos narratividad, al estar metidos en una trama, donde se cruza presente y pasado; somos subjetividad constituida como resultado de la heterogenei-

dad de un texto, siendo autocreación incesante a partir de relatos históricos y de ficción que constituyen la historia de una vida; el ser humano encuentra su identidad narrativa a través de esa función narrativa.

Refiriéndose a la construcción de la trama considerada como síntesis de lo heterogéneo, habla del estatuto de inteligibilidad, la inteligencia phronética o la inteligencia narradora; en donde hace distinción entre el adentro (*dedans*) del texto y el afuera (*dehors*) su exterior, pues la vida se vive y también se narra, y conciliar el adentro y el fuera del texto es lo que posibilita una mediación entre el mundo y el hombre, en donde el relato y la vida se reconcilian, pues la lectura es ya una manera de vivir el mundo de una obra.

Plantea tres mimesis (mimesis I, mimesis II y mimesis III), como método, como instrumento, para aplicar la fenomenología hermenéutica ricoeuriana; para eso se plantea trabajar el binomio mimesis-mythos siendo la mimesis la imitación o representación de acción, disposición de los hechos y mythos como la trama del relato.

Ricoeur (2004) propone la propia significación del término mimesis como una referencia al "antes" de la composición poética. Llamó a esta referencia mimesis I, para distinguirla de mimesis II (la mimesis-creación), que sigue siendo la función-base. Esperando mostrar en el propio texto de Aristóteles los indicios dispersos de esta referencia al "antes" de la composición poética. Pero no es todo: la mimesis, —que es una actividad, la actividad mimética—, no encuentra el término buscado por su dinamismo solamente en el texto poético, sino también en el lector o espectador. Hay, pues, un "después" de la composición poética, que llamó mimesis III, cuyas huellas se buscan en el texto de la *Poética*.

Todos estos componentes hacen parte de la segunda parte o momento del diseño metodológico, lo cual da las herramientas hermenéuticas para su aplicación, luego de tener ya los relatos y explicar el contexto de estos, explicado en el primer momento.

Ahora viene el tercer momento y es el de aplicar como técnicas las mimesis I, II y mimesis III, en donde se interpretará cuatro historias de vida de comunicadores populares colombianos: Néstor Cárdenas, Soraya Bayuelo, Alma Montoya y Jorge Uribe, siendo el hilo

conceptual y conductor del diseño metodológico la fenomenología hermenéutica.

La mimesis I (prefiguración), siendo la función-base al antes de la composición poética; en este caso de las historias de vida, se hace un relato histórico actual de Colombia con su respectiva coyuntura política y social. Situando el periodo presidencial en el que nació cada comunicador para ubicarlos en ese contexto.

Mimesis II (configuración), el antes de la composición poética, cada una de las historias de vida de Néstor Cárdenas, Soraya Bayuelo, Alma Montoya y Jorge Uribe.

Mimesis III (refiguración), después de la composición poética, fusión de lo encontrado en las dos capas anteriores mimesis I y mimesis II, rastreando indicios, huellas visibles e invisibles de los relatos a través de la hermenéutica.

Luego de la aplicación de la fenomenología hermenéutica, se propone una escuela de liderazgo, que se podría entender por un lado como una reinterpretación de la mimesis III, es decir, una interpretación de la interpretación, y por otro lado como una extensión de la misma.

### **3.2. PREÁMBULO A LA INTERPRETACIÓN: ANTECEDENTES DE LAS HISTORIAS DE VIDA**

Los textos son los que permiten la interpretación; en este caso, se describirá los antecedentes de las historias de vida de los comunicadores populares, los que dan el sentido a la presente investigación, desde la fenomenología hermenéutica al hacer su interpretación.

*De esta manera se hace un breve contexto.*

Desde las historias de vida se identificó en el inicio el enfoque de investigación cualitativa en la perspectiva fenomenológica; por eso, al involucrarse en la metodología hay que mencionar al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (1985), pues es él quien da las herramientas para investigar en este campo. El autor rechaza todo tipo de psicologismo.

La fenomenología es un método, pero también una actitud para conocer la realidad de una manera objetiva. No se queda sólo en la explicación de los hechos (positivismo), sino que involucra en su propio núcleo constituyente: la esencia de las cosas.

De manera tal que tenemos que procurar ir a las cosas mismas, pero éstas no consisten más que en un mostrarse ser, en un aparecer, una manifestación en la que se aparece todo aquello a lo que le atribuimos "ser". Los fenómenos no se refieren a algo exterior. No hay ningún noúmeno (cosa en sí, planteado por Kant, la verdad pura) detrás del fenómeno y éste no es apariencia de ser, no es representación o imagen de "algo" distinto a su propio "aparecer".

Así, Husserl distingue entre los actos en los cuales la conciencia tiende hacia su objeto y tienen distintas formas de ser representadas y el contenido de esos actos. El primero de estos es la denominada noesis, que es concebido como un acto subjetivo de la conciencia, y el segundo es el llamado noema, el cual es un aspecto objetivo de la conciencia. Cuando hacemos una suma, distinguimos entre el acto psíquico de pensar "noesis" (lo aparente, lo que se cree que es, la percepción) y el contenido de ese pensamiento ( $2+2$ ). La certeza de la suma  $2+2$  depende de la verdad del enunciado, no del acto psíquico de inferirlo o pensarlo.

Resumiendo, noesis significa intelección y noema el objeto intencional de esa intelección; el noema valida y explica la noesis, la objetividad valora la subjetividad.

En esa misma dinámica vemos la epojé de Husserl interpretada por Rubino (1996): la epojé deja ver un carácter esencial de la conciencia, aclara la paradoja de la ilusoria dicotomía subjetividad-objetividad. Haciendo posible que la misma epojé sea la intencionalidad, es decir, la unidad sintética indisoluble entre el polo de la noesis (Yo) y el polo noema (Eso); o sea, la unidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, es decir, es lo resultante de la unión de noesis y noema.

Precisamente, hay que procurar ir a "las cosas mismas", esas "cosas" no consisten más que en ser un "aparecer", una manifestación en la que surge todo aquello a lo que le atribuimos "ser", un mostrarse. Los fenómenos no se refieren a algo exterior. No hay ningún noúmeno (cosa en sí, planteado por Kant, la verdad pura) detrás del fenómeno, y este no es apariencia de ser, no es representación o imagen de "algo" distinto a su propio "aparecer". Así, Husserl diferencia entre los actos



en que la conciencia tiende hacia su objeto, los cuales tienen distintos modos de ser representados, y sus contenidos.

En la fenomenología, según Husserl (1993), el conocimiento se hace en la medida en que el investigador está preparado para hacer una epojé (puesta entre paréntesis) de los factores que mediatizan la relación sujeto-objeto, para llegar a percibir la esencia del objeto, más allá de sus apariencias como fenómeno; es decir, no verlo como una verdad revelada, sino aislarlo de quienes lo interpretan para entenderlo y ver cómo comprender todas sus relaciones como fenómeno.

La denominación de especificidad de los fenómenos humanos son producto de la realidad humana, los cuales conforman un mundo. El estudio de la vida humana como 'centro' es fundamental para poder comprenderla, demandando dedicación a ella, tal como es percibida vivida, experimentada y sentida, en lo que Husserl (1993) llama el mundo vivido o mundo de la vida. Siendo en la fenomenología, el campo objetivo "la experiencia" sobre la cual trabaja.

En donde se acuñan esos "fenómenos" (la descripción de lo que aparece a la conciencia) humanos (realidades humanas) es lo que se denomina el mundo de la vida, siendo la fenomenología la descripción de lo que se muestra tal como se presenta en ella (Husserl, 1982).

Con base en lo anterior e involucrándose más en el enfoque epistemológico, Michel Foucault (1998), en su libro *Las Palabras y las Cosas*, dispone el término 'episteme' para definir presupuestos epistémicos inconscientes que rigen el discurso general de la cultura en un periodo histórico determinado o un conjunto de reglas que cambian con el tiempo. "Para este autor no existe una lógica universal y permanente del discurso, sino un conjunto de reglas epistémicas que lo definen en un momento histórico. Por eso Foucault infiere que ningún discurso se explica en sí mismo" (Cifuentes, 2017, p.68). Su verdad no está en él, sino en la episteme del discurso. Esto se puede entender en cómo la práctica de la vida se revela en el discurso y antes de cualquier discurso está presente la práctica. Algo muy similar a lo que persigue la fenomenología, como se venía enunciando.

Las historias de vida construyen una visión de la sociedad en su conjunto, partiendo de relatos individuales. Desde las historias que ha vivido la gente, así como su forma de narrarlas y recordarlas, se puede

encontrar el tejido que sustenta los imaginarios sociales que se modifican y mantienen en el tiempo.

Un relato de vida es un acto de comunicación, no es simplemente una suma de informaciones que podría obtenerse por otros medios, sino ante todo una estructura, la reconstrucción de una experiencia vivida en un discurso. Lo más relevante de la experiencia social es cómo el individuo vive los distintos procesos sociales y ejerce prácticas de cualquier carácter, sean cotidianas, revolucionarias o extraordinarias y cómo se inserta en los diferentes grupos sociales (Vásquez, 2005).

#### *Ahondando sobre la historia de vida.*

Según Galindo (1998), la historia oral es un término que viene concretamente a la historia social y sus derivaciones, tales como la historia popular y local, en su mayoría asociados al campo de la historia. Actualmente, la historia oral es una subdisciplina asociada a la práctica historiográfica que se enfoca a los fenómenos y acontecimientos contemporáneos. La historia de vida es un término que se describe más al campo de acción de la antropología y la psicología, pero involucra al de la sociología. Como técnica de investigación, desde su origen ha sido relevante en dichos campos. El enfoque biográfico es un término reciente que corresponde al campo de la sociología, de corte cualitativo que en los últimos 25 a 30 años se ha desarrollado.

Son numerosas las disciplinas que se encuentran en este método, pues las humanidades son transdisciplinarias, multidisciplinarias e interdisciplinarias, por la riqueza que aportan para captar las relaciones espacio-temporales en donde se relacionan procesos sociales y, o comunitarios, e historia de vida en un solo conjunto.

Las tres denominaciones de la historia oral (historia oral, historias de vida y enfoque biográfico) son muy parecidas y reconsideran cuestiones teóricas similares, al igual que recursos y métodos, pero, por venir de tradiciones y prácticas, pueden mantener posturas, estilos y modos diferentes. No obstante, lo principal es la posibilidad de interacción y comunicación de inquietudes, experiencias, perspectivas, procedimientos y aún resultados (Galindo, 1998).

Al hablar sobre la historia oral, en esta investigación estamos hablando de la historia de vida, y es hablar de una amalgama de los tres enfoques en uno, al ser parecidos y con tópicos teóricos similares, que buscan dar cuenta de un fenómeno común. Esto enriquecerá la concepción sobre el tema, pues la articulación con los diferentes enfoques ayudará a consolidar a nivel teórico la historia de vida a través de la historia oral.

De esa manera, la propuesta técnico metodológica de la historia oral ha sido vista como un método en construcción constante o inacabado. Sus coordenadas y fronteras están en movimiento, tal cual lo están diversas disciplinas que le dan aliento (Galindo, 1998).

### **3.3. ALGO DE HISTORIA SOBRE LA HISTORIA DE VIDA.**

Galindo señala que solo después de la II Guerra Mundial la historiografía convencional lograría desligarse de la historiografía positivista e historicista, gracias a los vínculos cercanos que se desarrollaron entre la historia y las ciencias sociales. Las ciencias sociales se beneficiaron por sus aportes metodológicos, de esa manera la antropología intervino en corregir el inherente etnocentrismo del historiador occidental acrítico, y en abrir a la historia regiones geográficas y fuentes de información y conocimientos no escritos, tal como la oralidad (Galindo, 1998).

En los Estados Unidos, bajo la dirección de Allan Nevins, se desarrolló por primera vez, de modo más formal, un programa y unos proyectos de historia oral a finales de los años cuarenta en la Universidad de Columbia. Eran proyectos destinados a esclarecer hechos políticos mediante relatos y testimonios biográficos de élites políticas y económicas, entre sus fines la construcción de relevantes archivos orales, los cuales se sistematizaron y organizaron con frecuencia solamente para las consultas del investigadores en el futuro, ya que en ese época no eran explotados. En los años cincuenta, la Escuela de Chicago incursionó en la construcción de las historias de vida y los estudios en donde el fundamento es la evidencia oral.

La historia oral contemporánea también se desarrolla por la crítica hecha a los paradigmas dominantes, por las profundas crisis de las ciencias sociales en los años sesenta del siglo pasado, y por el desarrollo de capital científico tecnológico de algunos países. Si en los años

sesenta se complejizaron los estudios de la misma, en los años setenta en Europa también se tomaron con gran entusiasmo; la perspectiva pragmática norteamericana de la historia oral la experiencia europea fue complementada: no sólo se interesó en construir nuevas fuentes históricas, sino en nuevos sujetos sociales, propuso una perspectiva crítica y conceptual, enfocada a los temas de investigación desde entramados teóricos y de relevancia social (Galindo, 1998).

De esa manera, la historia oral centra su labor en la construcción y análisis de fuentes, examinando la visión y la versión de la experiencia de los actores sociales atendidos por la historia local, social y oral. Se caracteriza por considerar el ámbito subjetivo de la experiencia humana –la memoria y la subjetividad–.

La historia oral (para la investigación de las historias de vida) no puede entenderse y aplicarse con éxito si no se ve su constitución multidisciplinaria; en este contexto es donde se ha desarrollado la historia oral; por un lado, como uno de los métodos más pertinentes para recoger y conocer, por voz propia de los hechos sociales, los sujetos históricos o experiencias humanas que han interesado como una propuesta de método apropiado para poder realizar el estudio de la historia de los grupos subalternos (Galindo, 1998).

#### *Camino hacia la historia oral y de vida.*

Según Galindo (1998), hay dos procedimientos en este camino: el directo y el indirecto. El primero, es el que acude a la investigación directa y a la recolección sistemática y amplia en el sitio o campo de ubicación de las fuentes vivas. La investigación directa necesita la coparticipación de los informantes en el proceso de constitución de los archivos orales y las nuevas fuentes. Pues no son solamente concebidos como el objeto de la investigación, sino que también incorporados como sujetos activos de la misma. Este procedimiento es precedido con un protocolo de investigación definido y con claridad de los objetivos, los procedimientos y la utilización de los resultados, filosofía de trabajo que se comparte con otras disciplinas sociales.

El segundo método, el indirecto, es el que enriquece la vía directa, dado que se forma a través de otros recursos, ya sea escritos u orales, y otras voces o relatos que rodean la fuente principal.

Ambos métodos se utilizan en esta investigación, pero se hace énfasis en el primero, ya que dependiendo del tejido de fuentes que tenga cada personaje (otras personas conocidas, libros, escritos, fotos, etc.) algunos tienen más o menos fuentes vivas o no vivas que otros. Por ejemplo, al consultar otras fuentes vivas (las personas), algunos recuerdan más o menos información de lo que se les pregunta. Lo mismo sucede con las no vivas (libros, fotografías, videos, etc.), pues algunos guardan más este tipo de cosas, y otros no.

Antes de la interacción con los comunicadores, ya se ha recogido las diferentes fuentes de los entrevistados, pero, en la medida en que se dialoga con ellos, todos estos nuevos recursos que salen se van incorporando en la escritura de sus historias; un libro, una noticia del archivo personal, una foto, hacen que el personaje evoque cosas y le suscitan nuevas preguntas y repreguntas que solo logra ver el investigador, pues él es el encargado de articular lo que hay en el entorno, lo cual, para el caso, se ve reflejado en los relatos.

La memoria sugiere acercarse a los procesos de conformación de las identidades culturales, pues lo que hace es indagar en las maneras como se construyen los elementos que dan contenido y sentido, a la experiencia humana pasada y compartida con otros, en su lucha cotidiana por sobrevivir. Por ende, la memoria es, un elemento fundamental en el proceso de la reconstitución de la experiencia humana, traducida y transportada a la actualidad por los relatos de las fuentes de información oral, o sea los informantes.

La historia oral se enfoca, destaca, su atención en la versión-visión del mundo que tienen las personas, éste es el sentido y la lectura que el historiador puede darle al material subjetivo que integra la fuente oral. Por esa razón, la historia oral se centra en la atención del ámbito subjetivo de la experiencia.

Por ende, la historia oral tiene detrás un gran trabajo de investigación; por eso hay una diferenciación entre el procedimiento para construir la fuente y la difusión de los resultados.

Las historias de vida se usan para profundizar en algo específico; es como cuando, después de ubicar el bosque, buscamos centrarnos en el árbol. Pero también la lógica puede ser al contrario: ubicar el árbol

para mirar el bosque, para buscar o confirmar líneas de investigación o hipótesis. Ambas lógicas buscan algo definido.

Las fuentes vivas no son resurrecciones de experiencias reales, sino más bien, reconstrucciones históricas de lo vivido. La característica sobresaliente de esta evidencia es su dimensión humana. Las fuentes orales son ante todo, fuentes vivas, actuantes, que constituyen una matriz compleja de producción de sentido, que se representa mediante la narración oral, la vivencia, los recuerdos, la memoria, la evocación, entre otras.

El recoger voces y testimonios orales es comprender los grupos sociales con los cuales se convive a diario, la memoria es un elemento vital de lo que se denomina identidad, colectiva o individual, cultural o social, cuya búsqueda es una de las preocupaciones y actividades significativas los individuos y de las sociedades en la actualidad, donde los científicos sociales que se dedican a la recuperación de la memoria –comunicadores, historiadores, antropólogos, psicólogos, sociólogos etc.– intentan ofrecer una respuesta para la democratización de la memoria social y convertir esta tarea en una necesidad imperiosa de su praxis profesional la memoria sedimenta, recoge, lo que le ha parecido más relevante conservar y transmitir. Los testimonios nos aportan maneras de ver y de pensar las cosas, no sólo narran hechos que sucedieron, también, anhelos, valores, una variedad de pensamientos y creencias que acompañaron sus experiencias pasadas (Galindo, 1998).

Lo anterior nos llama a hacer arqueología de fuentes vivas, en tanto que el hombre sin memoria sería un sujeto que no tendría conocimiento del porqué de su presente. De esta manera, es un trabajo inagotable en los diferentes campos, pero indispensable para ver cómo estamos elaborando nuestro camino como humanidad. Es de resaltar que el documento escrito ha sido y es aún el vehículo privilegiado de construcción del olvido –con sustracción intencional o no– y de la historia –la fijación de la memoria social–, de la memoria individual y colectiva (Galindo, 1998).

Pierre Nora (como se citó en Galindo, 1998) piensa que, la memoria es la vida. La historia es la siempre incompleta y problemática reconstrucción de lo que ya no está. La historia es una representación

del pasado. La memoria pertenece siempre a nuestra época y constituye un lazo vívido con el presente eterno. Siempre reside en grupos de personas que viven y encuentra en permanente evolución. Está sometida a la dialéctica del olvido y del recuerdo, ignorante de sus deformaciones sucesivas, abierta a todo tipo de manipulación y uso. A veces permanece escondida durante largos períodos, para luego revivir de un momento a otro.

### **3.4. ALGUNOS MATICES SOBRE LA HISTORIA DE VIDA.**

Alfredo Molano (1998) en *Mi historia de vida con las historias de vida*, afirma: Para él la Historia de vida como metodología, como opción de las ciencias sociales, tiene la ventaja de mantenerse siempre viva. Cree que lo que reivindica la historia de vida, es el lenguaje en que la gente cuenta su historia y su vida. Su temor al hacer estas reflexiones colectivas, está en que la discusión metodológica sobre las historias de vida nos conduzca hacia dimensiones un poco espesas, teóricas, un poco secas, aburridoras, las cuales impidan que la Historia de vida viva como metodología.

Molano, frente a los conceptos de la academia, cree que el lenguaje de la gente, el lenguaje directo es el gran instrumento de análisis. Para él ese lenguaje, ese colorido, esa riqueza, es superior a la carga teórica de cualquier escrito; es mucho más rico y va mucho más directo al centro de los problemas, de la vida y de la historia, que las grandes reflexiones y que los grandes conceptos. Molano (1998) tiene una sensible observación de vida sobre la elaboración de esta metodología; cree que en el fondo hay algo, lo dice sin pretensiones, en la elaboración de la historia de vida hay algo creativo, hay algo que emparenta este trabajo intelectual con el trabajo de “un artista, es decir hay que crear, y no le debemos tener miedo a la creación, ni podemos ceder a la intimidación por el ‘coco’ de la subjetividad, la historia de vida es una estructura emocional en su conjunto” (Cifuentes, 2017, p.68).

De ahí que esto sea un proceso de creación, una forma de investigación que nos da para romper esquemas al igual que en el arte, si bien, creo que este arte de “elaboración con dos personajes –el que elabora las preguntas (y las repreguntas) y el que las contesta– es una acción en la cual ambos tienen que estar sintonizados con



la comunicación de vida, que es la que se intenta retratar” (Cifuentes, 2017, p.68).

Molano cree que una de las mayores virtudes, méritos, y posibilidades de las historias de vida, es reivindicar la historia anónima, elemental y esencial de la gente. No interesa si el personaje es desconocido o conocido. La historia de la gente anónima es tan atractiva y vigorosa, como las historias de héroes, pues comúnmente dejamos en un segundo plano las historias anónimas de las personas corrientes (Molano, 1998).

### **3.5. SOBRE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA (ENFOQUE METODOLÓGICO).**

Luego de ver los antecedentes de las historias de vida, hablaremos del método fenomenológico hermenéutico, el cual es una nueva perspectiva para abordar la realidad humana y social, en la que se basa esta investigación, aportando a la ciencia, al quehacer metodológico y a la sociedad.

Cuando atravesamos la Galería de Retratos de los Doctores Honoris Causa de la Universidad, se detiene y observa su propia fotografía. Está ataviado con la toga celeste de los doctores de humanidades y sostiene en su mano un sobre en blanco, sin duda, el que guarda su nombramiento como nuevo doctor honoris causa de la minerva compostelana. El acto se había celebrado un 23 de febrero de 1996. Tras permanecer unos segundos en silencio, me confiesa:

“La página en blanco que sostengo en mi mano es la mejor metáfora de los primeros años de mi vida, tras perder a mis padres, siendo todavía muy niño. Ese vacío siempre ha sido para mí una página en blanco de mi biografía”. (Agis, 2011, p.25)

Es lo que le confiesa Paul Ricoeur (PR) a Marcelino Agis en su visita a la Universidad Santiago de Compostela, cuando caminaban por un pasadizo que comunica El Pazo de Fonseca o Palacio de Fon-



seca, que históricamente fue la emblemática primera sede de la universidad.

No creo que esa confesión espontánea por las calles de Santiago, sea coincidencia, pues los pensamientos no los hacen las cosas, los hacen los hombres y detrás de los hombres hay una historia o historias, situaciones y personas, esos pensamientos que luego se hacen teorías. Luego esa coincidencia se puede apoyar en la siguiente cita:

Lo característico del interpretativismo son los significados de la conducta humana, la cual tiene carácter de signo. En este sentido, el enfoque interpretativo expone la comprensión de la acción humana mediante la interpretación de esas motivaciones. El enfoque interpretativo conduce por una variedad de autores y posiciones que buscan “razones” no causas, como tradicionalmente las ha ofrecido la ciencia clásica o la tradición filosófica naturalista. Son las “razones”, emociones o lógicas, que pueden llevar a una persona a querer hacer algo; esto no es más que las motivaciones. (Barbera & Inciarte, 2012).

Un método que, desde su lógica, se nota coherente con lo que dice y lo que propone hacer (si no lo es, eso lo evaluará el hombre en su trasegar), comprender al ser humano y cada uno de estos en su singular situación, es otra de las maneras de conocer el ¿Quién soy yo? Pregunta que surge por primera vez en la historia del pensamiento de la humanidad, no de una sola cultura, dando sentido al hombre; idea que cuestiona y se instala como un origen esencial y nunca como un final, de nuestros elementos originarios inmanentes, quedando no sólo en la mente de uno solo sino del género humano, que al reflexionarla, no sitúa al hombre en su mismo lugar.

Un ejemplo materializado de esa búsqueda de sentido es la propia vida de Ricoeur; ese vacío que siempre ha sido para él una página en blanco de su biografía, es la que propone esta manera de abordar e interpretar una realidad. Sus padres fallecen cuando él tiene dos años de edad, Jules Ricoeur (papá) y Florentines Favre (mamá); su padre fue docente de inglés en el colegio y muere como soldado en la I Guerra Mundial. Entonces sus abuelos paternos y una tía se encargan de su educación. Los recuerdos de sus padres los construye de lo que le dicen y de las pocas fotografías del núcleo familiar.

Se casó con Simone Lejas, tuvieron cinco hijos, tres antes de la II Guerra Mundial y dos más después de su cautiverio como prisionero en Alemania.

Es ahí (rememora F. Dosse), en las habitaciones más restringidas de ocho o quince personas, en donde se va a constituir la famosa *Stube* (habitación) de los filósofos, en mayo de 1942. En el bloque 3, la habitación 205 alberga en efecto a tres filósofos –Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne y Fernand Langrand–, así como al anglista Jean Chevalier, el físico Savinas, el escritor Roger Ikor, el agregado de letras Jacques Debiez. El único no universitario es el escritor Paul-André Lesort (Dosse, 2001).

Dando un sentido a esa reclusión daban cursos de diferentes temas, entre otros, de filosofía, apoyándose en la poca bibliografía que tenían a mano. También estudia junto con Mikel Dufrenne, la obra hasta entonces publicada de Karl Jaspers, sobre todo los tres tomos de su filosofía, la cual sería tema de su primera publicación al acabar la guerra, titulada *Karl Jaspers et la philosophie de la existence*, a la vez trabajaba la traducción de *Ideen I* de Husserl, la cual hacía en los márgenes del libro, por la falta de papel (Agis, 2011).

Ver cómo en medio de la adversidad el conocimiento se convertía en esperanza, para el grupo humano que compartió esta experiencia que al igual, fue afortunado pues los dejaron trabajar las ideas mientras estaba el régimen Nazi.

Cuando acaba la guerra y por ende su reclusión, se reencuentra con su familia y amigos en París; de esa manera se entrevista con su amigo Gabriel Marcel, que para algunos encarna la figura del padre perdido en la infancia (Agis, 2011).

Marcel fue un dramaturgo y filósofo francés, que también vivió una infancia dura; hijo único y huérfano de madre a los cuatro años de edad, su forma de pensamiento estaba enmarcada en el personalismo, corriente filosófica que ve al hombre como un ser que requiere de interacción social, además de ser solidario y libre, con un valor tal que evita que se termine convirtiendo en un objeto. Esta forma de pensamiento también la compartía otro de sus amigos: Emmanuel Mounier, quien le enseñaba a Ricoeur el compromiso con la realidad social y la persona.

Para los pensamientos de los cuales se hablaba en la época, las ideas de Ricoeur y Marcel no coincidían con las de Jean Paul Sartre; los amigos se encuentran del mismo lado, pues se hallaban en ese nihilismo contemporáneo en donde al plantear la nada, la misma desemboca en el nada vale (*rien ne vaut*) (Dosse, 2001).

Ricoeur, al hacer su tesis de doctorado, selecciona el tema de la relación entre lo voluntario y lo involuntario, donde busca entender más lo afectivo y la voluntad (volitivo) haciendo un análisis eidético; en esta investigación tuvo una gran influencia Merleau-Ponty, pues este descubre carencias de la fenomenología husserliana en el libro *La Phénoménologie de la Perception*, que es una visión práctica de la fenomenología, la cual abre el camino no sólo para comprender la acción humana sino la relación entre la conciencia y la naturaleza, entre la interioridad del hombre y su capacidad de intervenir el mundo, su exterioridad en donde el cuerpo se presenta como el lugar de mediación entre la conciencia y el mundo (Agis, 2011).

En su libro *Filosofía de la voluntad* subtítulo Finitud y Culpabilidad, —que es el producto de tomar de las tendencias filosóficas transitadas hasta el momento—, Ricoeur reconoce a Husserl a quien debe la metodología designada por el término de análisis eidético y es a Gabriel Marcel al que le debe la problemática de un sujeto a la vez encarnado dueño de sí y servidor de esta necesidad configurada por el carácter, el inconsciente y la vida (Ricoeur, 1995).

En el libro *Filosofía de la Voluntad* trata algunas de sus inquietudes constantes, entre ellas el tema del mal, su origen, naturaleza y consecuencias, pues descubre la importancia de la hermenéutica al enfrentarse a la interpretación de este tema.

Los análisis de la simbólica del mal habían situado a Ricoeur en camino hacia un concepto de verdad, el cual radica en la producción indefinida de sentido y del lenguaje; el símbolo da qué pensar, es su reflexión de base.

La tarea de pensar, podría no ser agotada por nuestros razonamientos referentes a la no contradicción y a nuestra inclinación por la totalización sistemática —sí, de pensar a Dios y de pensar el mal delante de Dios— (Ricoeur, 1986).

La conciencia de sí, es tan aguda en el sentimiento del mal, no dispone al comienzo de un lenguaje abstracto, sino de lenguajes concretos los cuales sirven espontáneamente para expresar sus vivencias. Se busca la aproximación al problema del mal de la misma manera como se nos presenta y como se va expresando a lo largo del tiempo, en los ritos, mitos y textos de las diferentes culturas.

El hecho de la falta (la quebradura, la carencia) genera sentimientos plurales que se manifiestan simbólicamente mediante lenguajes también “quebrados o indirectos como son la confesión, el mito o la elegía. Luego la especulación reflexionará sobre ellos; pero no hay que olvidar que dicha especulación es siempre secundaria y por lo tanto, cada vez menos expresiva de la vivencia” (Begué, 2012, p. 20).

Para dar un ejemplo, la confesión, es uno de esos sentimientos plurales que se manifiestan a través de la palabra y tienen una gran carga simbólica. Según Ricoeur (1969), el penitente en su confesión expresa una experiencia ciega: se siente prisionero del temor, la angustia y de cantidad de emociones.

Comunicar una vivencia simple, hace que la confesión exprese vivencias complejas con diferentes capas de profundidad. Esta vivencia es la que busca aclararse en un discurso. “La conciencia de falta es llevada a la luz de la palabra por la confesión. Gracias a esta, el hombre sigue siendo palabra hasta en la vivencia misma de lo absurdo, de su propio sufrimiento y angustia” (Begué, 2012, p. 21).

De esa manera, pecado, culpa, suciedad, componen una diversidad primitiva dentro de nuestra experiencia de ‘lo malo’; el sentimiento entonces, dice Begué (2012) no solamente es “emocional sino que también es equívoco, porque está cargado con diversas significaciones, las que reclaman nuevamente al lenguaje, ahora para ser interpretadas; reclaman un lenguaje que las ayude a esclarecer las crisis subterráneas que tiene la conciencia de la falta” (p.22). Este lenguaje se expresa al estilo de la interrogación: ¿Por qué a mí? ¿Por qué? O ¿Por qué yo?

La interrogación expresa no solamente “el dolor de la ceguera, sino también el sentimiento de estar, cada uno, alienados en nosotros mismos y con el deseo imperioso de liberación. Nos volvemos incom-

prensibles para nosotros mismos porque tocamos el lado oscuro de nuestro corazón” (Begué, 2012, p. 22).

Lo anterior como parte de los transcendentales hallazgos que Ricoeur encuentra en la simbólica del mal para hacer uso de la hermenéutica y por ende la interpretación.

De su experiencia docente en las universidades de Estrasburgo, Sorbona y Nanterre, tiene una posición crítica frente al Alma Mater, no muy discordante a la actual; dice que fue incapaz de hacer frente a la explosión demográfica y de crear las modalidades de enseñanza requeridas por las exigencias discordantes de una enseñanza de masas y de una enseñanza de calidad (Ricoeur, 1995a).

Junto a su experiencia en la Sorbona, mis colegas (nos dice Ricoeur) no mantenían demasiada relación entre ellos. Lo único que hacíamos era cruzarnos. No había lugares de encuentro, al margen de determinadas ocasiones, como las asambleas generales del departamento. No sabíamos nada de la vida de los demás, sólo nos conocíamos por haber escrito tal o cual obra (Ricoeur, 1995b).

Frente a los retos que le propiciaba la vida, los enfrentaba de la misma manera que en la vida académica; leía muchos pensadores e ideas pero al final es su línea propia, su experiencia la que concilia estas luchas por el sentido.

### **3.6. EL CAMINO DE RICOEUR POR LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA**

Este filósofo ha tomado y debatido con diferentes fuentes como el personalismo, existencialismo, fenomenología, filosofía hermenéutica, estructuralismo, psicoanálisis, entre otras, que han aportado a su pensamiento.

Para Barbera & Inciarte (2012), la fenomenología describe la univocidad del fenómeno (su pura idealidad) y “la hermenéutica busca comprender su multiplicidad (equivocidad) dispersa como constante conflicto” (p. 204).

En este camino, el libro *Philosophie de la Volonté*, publicado en 1950, muestra la gran influencia de la fenomenología husserliana, donde hace una descripción fenomenológica de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario, como siempre, notando su punto de vista

frente a Husserl y mostrando que este no vincula la realidad empírica del hombre.

De esa manera, Ricoeur sueña inicialmente con la posibilidad de una fenomenología hermenéutica, proyecto que había iniciado Heidegger, el cual buscaba una transformación hermenéutico existencial de la fenomenología, y se continúa después con Gadamer en el ámbito de la filosofía alemana. Esta tendencia daría la posibilidad de una fenomenología hermenéutica como crítica y “superación al mismo tiempo de una fenomenología pura, un movimiento en el que estarían implicados no sólo Husserl por parte de la fenomenología y Ricoeur por parte de la hermenéutica, sino también Heidegger como mediador o transición entre ambas posiciones” (Agis, 2011, p.106).

Hay una triada de autores que trabajan el tema. Ricoeur tiene como influencias directas a Husserl y Heidegger, que exploran el sentido de la fenomenología y la hermenéutica; Edmund Husserl, con su fenomenología trascendental, y su discípulo Martín Heidegger, el cual inicia el viraje fenomenológico y Hans-Georg Gadamer quien concreta las bases teóricas de la hermenéutica.

Cada uno de estos representantes fundamenta su filosofía desde perspectivas distintas, pero con afinidades. Por ejemplo, de la cosa misma por diversas vías; Husserl, por la intuición, Heidegger, por el ser ahí (Dasein) y Gadamer, por el ser y su lingüisticidad. A la fenomenología de Edmund Husserl se le denomina trascendental, “fenomenología eidética o descriptiva o análisis sobre el mundo de la vida. La de su discípulo Heidegger, fenomenología hermenéutica, analítica existencial, ontológica o hermenéutica de la facticidad. Gadamer, es reconocido por su hermenéutica filosófica, lingüística, fenomenología ontológica del lenguaje” (Barbera & Inciarte, 2012, p. 205). La cual se centra en la investigación del fenómeno de la comprensión.

En medio de esas tendencias, para Agis (2011), un Ricoeur con su pensamiento único, el cual no se adscribía a una determinada corriente filosófica, vivo y activo hasta sus últimos días, surgía la duda de si el círculo hermenéutico aplicado a su obra no se estaba cerrando en falso al proponer comprender el todo desde las partes y las partes del todo, cuando ni el todo ni las partes eran una realidad conocida y terminada.

En medio de esas tendencias, para Agis (2011), un Ricoeur de pensamiento único, activo y vivaz hasta sus últimos días, el cual no se casaba con alguna corriente filosófica, surgía la duda de si el círculo hermenéutico aplicado a su “obra no se estaba cerrando en falso, cuando ni el todo ni las partes eran una realidad conocida y terminada, y si la que se propone al final es comprender el todo desde las partes y las partes del todo” (Agis, 2011, p.56).

Según Agis (2011), Ricoeur tiene un itinerario hermenéutico (1960-1990), el cual presenta etapas: hermenéutica primaria, interpretación y doble sentido, del conflicto interpretativo a la ontología de la comprensión, el mundo del texto y la metáfora como discurso.

En la hermenéutica primaria entiende la importancia del significado del lenguaje indirecto en los símbolos y mitos; en la obra *La Simbólica del mal*, en ese momento se muestra la hermenéutica como el método para analizar los mitos y símbolos en el problema la culpa o el mal. Es aquí donde Ricoeur ve el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, pues “el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas” (Ricoeur, 1995<sup>a</sup>, p. 30). Para comprender esos símbolos es necesaria una hermenéutica primaria.

Gracias a la hermenéutica simbólica, lo que era un discurso oscuro, incoherente, se convierte en uno más claro, el cual nos ilumina no sólo un universo cultural arcaico, sino partes de nuestro propio modo de ser actual; esa etapa inicial de la hermenéutica cumplía entre muchas funciones estas: “la re-semantización del discurso arcaico mítico-simbólico; la ampliación y mayor organización de las interpretaciones espontáneas que los símbolos siempre provocaron; la recuperación de la dimensión filosófico-ontológica de la creatividad primitiva, que se representa a través de símbolos y mitos” (Agis, 2011, p.62). La última es, la incorporación al discurso filosófico de los símbolos fundamentales de la conciencia.

Interpretación y doble sentido, es donde Ricoeur dice que cualquier discurso es capaz de tener un doble sentido que el hermeneuta debe aclarar mediante la interpretación.

Ricoeur toma la obra de la *Interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, para mostrar la importancia de la hermenéutica en el



psicoanálisis, pues al hablar de los sueños se habla de la interpretación de ese mundo onírico. La palabra, escogida a propósito y su vecindad con el tema del sueño está ella misma llena de sentido. “Si el sueño designa toda la región de las expresiones con doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda comprensión del sentido, especialmente ordenado en las expresiones equívocas. La interpretación es la comprensión del doble sentido” (Ricoeur, 1965, p.17).

“Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido más que a partir del primero” (Ricoeur, 1969a, p. 16). Esta denominada circunscripción de las expresiones de doble sentido, son lo que constituyen propiamente el campo hermenéutico.

Agis (2011) argumenta que, esa estructura de significación llamada símbolo, con ese doble sentido, hace una llamada a la interpretación porque dice más de lo que nos dice y de lo que jamás termina de manifestar, lo cual, según Ricoeur, denomina apertura, donde reside la fuerza de la hermenéutica, pero también su debilidad en la medida en que la apertura del lenguaje no da posibilidades de un tratamiento científico; la fuerza, porque el lenguaje dice más, posee un carácter plurívoco, evoca. Esa fuerza no se acaba sólo en lo semántico, sino que tiene un valor heurístico, del descubrir, para comprendernos a nosotros mismos y al otro.

Del conflicto interpretativo a la ontología de la comprensión, en este tema se habla de la interrelación entre la hermenéutica y la comprensión de sí, la cual está en la obra *Le conflict de interprétations*. Plantea que ante un texto hay dos posibilidades: una interna, “en la que se realice un análisis de las unidades que componen el discurso, otra amplificadora, que busca el sentido del discurso, entendido como un todo cargado de significación, en donde se reconoce el interés técnico de la primera posibilidad” (Agis, 2011, p. 65). Pero se decanta en la segunda modalidad, la cual es inherente a la tarea hermenéutica. Por eso el modelo hermenéutico ricoeuriano no se reduce a un conjunto de reglas interpretativas, sino a uno que permita el descubrimiento del ser.



Ricoeur coincide con la aspiración filosófica de Heidegger en la hermenéutica de la facticidad, pero tiene su propio modo de verla, la vía corta heideggeriana es una “ontología de la comprensión que avanza en la comprensión del ser a través de una analítica existencial, la vía corta ricoeuriana, lleva la reflexión al plano ontológico, a través del largo rodeo hermenéutico de la pluralidad de discursos del ser” (Agis, 2011, p. 65). La misma plantea que el yo, para analizarlo no puede hacerlo a partir de sí mismo, sino a través del gran desvío (*dé tour*) de los signos, símbolos y de las figuras de la cultura, en donde es imposible una hermenéutica única y universal.

La vía larga tiene tres etapas, una semántica que consiste en partir del conflicto de interpretaciones y de las significaciones plurales que genera; la reflexiva, basada en descubrir a través del trabajo hermenéutico de comprensión del discurso, de comprensión de sí; la existencial, donde el ser se comprende como ser existencial (Agis, 2011).

En el mundo del texto, Ricoeur plantea: De una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra; “de otra, el poder de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la cosa del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto” (Ricoeur, 1986c, p. 32). La tarea a la postre de la hermenéutica es la de reconstruir ese doble trabajo del texto.

La estructura sola no da el sentido, al unir todo lo que lo compone, sí. Todo texto produce una doble ocultación la cual es preciso superarla para comprenderla; la del autor en primer lugar, ausente del proceso de lectura y de la interpretación, la del intérprete ausente del proceso de escritura, de esa manera la hermenéutica textual de Ricoeur se centra en esto: 1) Sentido autónomo, “con relación a la intensión del autor. 2) Plurivocidad o sentido abierto, una vez que se rompe el mundo situacional común de la oralidad para entrar en el más amplio universo de las referencias por el mundo del texto” (Agis, 2011, p.67). “3) Actividad del lector, responsable de terminar el texto, obra abierta. 4) Texto y autocomprensión del sujeto, que descubre, a través del proceso de lectura un nuevo proyecto de ser en el mundo” (Agis, 2011, p.67).

Con lo anterior, Ricoeur practica una hermenéutica en la que el sentido del texto es una conquista del intérprete, el cual se comprende comprendiendo.

La metáfora como discurso; esta idea la trabaja en su libro *La métaphore vive*, Ricoeur (1988), desde su perspectiva dice que la metáfora es el hilo transcendental que guía el recorrido hacia el problema central de la hermenéutica.

La interpretación es, una modalidad de discurso la cual opera en la intersección de dos campos, “el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto” (Ricoeur, 1975, p.383). Por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza.

De esa manera, el estilo hermenéutico basado en la metáfora viva, no es sólo viva “porque vivifica el lenguaje sino porque incita a pensar más el concepto. El destino poético del lenguaje constituye la posibilidad de ampliar el discurso especulativo. Por ello, el valor de la metáfora reside en su capacidad de crear sentido” (Agis, 2011, p. 69). Cuya recuperación se la da la hermenéutica como lo propone Agis.

Ricoeur ha definido su pensamiento filosófico como una sistematicidad quebrada, en donde lo fragmentario y lo sistemático se enfrentan. Para retomar de dónde viene ese pensamiento de sistematicidad quebrada, hay que retomar el termino *epojé* de Husserl, es decir, poner en paréntesis las ideas que tenemos de las cosas para llegar a tener fenómenos que nos den el conocimiento, para llegar al ser de las cosas o de nuestro propio ser.

Pero para alcanzar dicho fin no basta la contemplación eidética de fenómenos puros, desgajados de su existencia real. Lo que se impone, en opinión de Heidegger, es articular una analítica existencial, una construcción hermenéutica que garantice la mostración del fenómeno como tal, es decir, tal como se muestra a sí mismo, lo que define como fenómeno Heidegger, apelando a la etimología del término, lo que se muestra patente. A esto es lo que debería aspirar la fenomenología como disciplina.

Ni una cosa ni la otra logra la fenomenología husserliana: en primer lugar, huye de la mostración o aparecer de los fenómenos, para captar su esencia. Por el camino, pierde el fenómeno tal cual es, en la medida en que le ha arrancado su alma, y con ella se contenta el fenomenólogo. Y en segundo lugar, va a las cosas mismas, desnaturalizándolas en el laboratorio trascendental de la conciencia, desposeyendo a cada ser de su vida fáctica y efectiva. (Agis, 2011, p.116)

Continuando con su explicación, Agis (2011) observa que la analítica del ser ahí realizada por Heidegger ha sido denominada en unos casos, analítica existencial, hermenéutica de la facticidad o fenomenología hermenéutica; esa idea es recibida por Ricoeur, quien la modificará notablemente, haciendo que el protagonismo filosófico recaiga sobre la hermenéutica, en detrimento de la metodología fenomenológica o de la perspectiva existencial. Una tendencia que ya era claramente perceptible en la obra del primer Heidegger. La hermenéutica es entendida por este como una crítica a los fundamentos metodológicos de la fenomenología.

“Mi estilo propio de meditación incompleta entre posiciones rivales expresa una exigencia salida de la historia misma de esta problemática filosófica, considerada en un amplio espacio de tiempo” (Ricoeur, 1991, p.10).

Una lectura posthegeliana, en donde se busca las cenizas en un sistema, que tenía como premisa el sujeto como yo, y como yo pensante originario del pienso, luego existo (*cogito ergo sum*) de Descartes, donde pasamos de un cogito solitario a uno de la acción con otros a través de la narración; por eso Ricoeur habla de una sistemacidad quebrada con un cogito herido, para hablar de esa problemática en su obra a la cual quiere hacerle frente.

Según los textos de Paul Ricoeur (1969,1986), con la hermenéutica es crítico, con la fenomenología idealista se distancia del idealismo husserliano. La crítica al idealismo es presupuesto para que pueda darse una relación provechosa y profunda entre hermenéutica y fenomenología, para poder hablar ya del concepto de una fenomenología hermenéutica.

Pero ¿Cómo se empezó a dar ese concepto? Ricoeur se aproxima en un primer momento al texto de Husserl mediante la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de Emmanuel Levinas; en esa lectura Ricoeur, percibe la fenomenología como un concepto muy encerrado en la línea platónica de la visión y en una línea kantiana de la objetividad, por lo cual plantea abrir el campo de la fenomenología al del obrar y de la práctica. Planteando una triple tradición: la tradición reflexiva, el movimiento de la fenomenología husserliana y la variante hermenéutica de esta fenomenología.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur, según Moratalla (2001), plantea “un descentramiento del sujeto en el mundo, ya que el sujeto es sujeto de experiencia; ese mundo en el que el sujeto participa es llevado al lenguaje, se hace lenguaje” (p.300). De ahí que “la pluralidad de lenguajes sea índice de la pluralidad de experiencias, de la riqueza del mundo vital, y por ello, la filosofía tiene como tarea su preservación. La experiencia humana es múltiple, plural y como tal, tiene que ser considerada” (Moratalla, 2001, p. 300). La amplitud de las creaciones culturales constituye la gran noemática. El noemase referencia a este cómo del darse del objeto, mientras que la noesis apunta al acto mismo de la conciencia de referirse el objeto, donde la reflexión puede acceder a la noesis subjetiva que la originó. No imponiendo límites a la experiencia del mundo de la vida, ni tampoco imponerlos al sujeto que de ella emerge.

### **3.7. LA VIDA Y SUS VALORES A TRAVÉS DE LOS TEXTOS: HERMENÉUTICA Y VIDA COTIDIANA.**

No es extraño, pues, que ahora nos preguntemos qué es el hombre. Como dice Max Scheler, ésta es la primera vez en que el hombre se ha hecho completamente problemático, ya que además de no saber lo que es, también sabe que no sabe.

¿Qué nos lleva a luchar, a escribir, a pintar, a discutir a los que no creemos en Dios, si es que, en efecto hay que elegir entre Dios y la nada, entre el sentido de nuestras vidas y el absurdo? ¿Es que entonces somos –sin saberlo– creyentes en Dios los que escribimos o construimos puentes?

Creo que el enigma empieza a ser menos enigmático si invertimos la cuestión: no preguntar cómo es posible que se luche cuando el mundo parece no tener sentido y cuando la muerte parece ser el fin total de la vida; sino, al revés, sospechar que el mundo debe de tener un sentido, puesto que luchamos, puesto que a pesar de toda la sinrazón seguimos actuando y viviendo, construyendo puentes y obras de arte, organizando tareas para muchas generaciones posteriores a nuestra muerte, meramente viviendo. (Sábato, 1973, p. 62)

El valor implícito de lo que escribe Sábato, está en lo que se intentará abordar en este apartado; cómo se relaciona la vida y sus valores a través de los textos, es decir, qué valor tienen la fenomenología y la vida cotidiana o mejor, qué valor tienen la vida cotidiana y la fenomenología, cómo recuperar la comunicación perdida entre la filosofía (pensamiento) y el hombre, junto al valor de los textos desde su teoría, la acción y la historia, ya que el conocimiento no lo dan los signos por sí mismos sino su teoría de la interpretación.

Agis (2013) cuestiona, ¿Qué ha sido de la vida del hombre y de sus pequeñas y, en apariencia, insignificantes cosas? Pues, sencilla y simplemente, la vida humana está ausente de nuestros majestuosos discursos éticos. Es entonces cuando surge la pregunta: ¿Quién ilumina los caminos del hombre, sus dudas y desasosiegos, sus encrucijadas y decisiones, su quehacer rutinario y el más trascendente? O ¿Está el hombre solo? Quizás sea eso. Comprobando con cierta perplejidad que incluso en esa flaqueza reside la condición del hombre moderno: sólo el hombre está solo.

Para Agis, perdidas las seguridades de otros tiempos: sin religión y sin Dios que nos asista, sin una verdad dominante en la que creer, sin los dogmas de la metafísica, sin las certidumbres de una filosofía de la historia, descubrimos nuestra soledad multitudinaria, perdidos entre los hombres que buscan sentido al sinsentido presente.

En la arena de cualquier playa han quedado los restos de nuestra humanidad: razón, progreso, verdad, fe. ¿No será hora ya de volver la mirada hacia el hombre ofreciéndole, si no los luminosos conceptos de los grandes sistemas filosóficos, al menos esperanzadoras palabras

que le hablen de su vida concreta y cotidiana, con su lenguaje y con su misma espontaneidad? ¿Tan difícil es pensar la vida cotidiana y sus valores para recuperar la comunicación perdida entre la filosofía (con o sin apellidos) y el hombre? (Agís, 2013).

Estos autores en sus palabras nos hablan de lo que nos acontece en la actualidad a la humanidad; realmente no sé si otros *Homo sapiens*, en otras épocas, también lo hayan hecho, en medio de su contexto en los límites que este les propiciaba, pero en esta época, por estar inmersos en una modernidad o posmodernidad llena de información, donde se habla más del sin sentido del hombre que del sentido, es irónico pensar que *Homo sapiens* significa ‘hombre sabio’. Puede que realmente lo sea; esa categoría surgió al denominar al primer género de los primates homínidos (especie) y a la siguiente evolución *Homo sapiens sapiens* (sub-especie), que es de dónde venimos actualmente. Al pensar en el sentido de las palabras con las que se le denominó, creo que, con el de ser solamente *sapiens* ya era un reto, y al ser doblemente sabio se pierde el sentido del adjetivo.

En esa misma búsqueda de sentido es en la que estamos inmersos y es lo que se busca a través de las ideas y teorías, pues como diría Ortega y Gasset “No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir” (Ortega y Gasset, 1983, p.304); también a ese pensamiento se le puede adicionar esta frase de la cotidianidad: ¿Me preguntas por qué compro arroz y flores? Compro arroz, para vivir y flores para tener algo por qué vivir.

Las anteriores frases hablan de la vida, de cómo llevar o afrontar la vida; Agís (2013) se cuestiona bajo qué modelo o qué fórmulas hermenéuticas se podría afrontar la tarea de pensar la vida cotidiana o interpretarla. Propone que para construir una hermenéutica de la vida cotidiana necesitamos saber cuál es el texto objeto de nuestra interpretación. Una primera posibilidad es no considerar texto alguno sino construir un modelo teórico sustentando en una base filosófica, que nace a partir de la propia experiencia del filósofo enfrentado al mundo o de sus especulaciones.

Una segunda posibilidad, consiste en acercarnos al ámbito de lo cotidiano de la mano de los textos literarios, la narración sobre todo, en la medida en que el escritor construye una trama de ficción entre-

sacada de la vida diaria. La tercera es la de indagar las claves del sentido y los valores que funcionan en la vida cotidiana, rebuscando sus signos en los textos filosóficos, por cuyos entresijos se cuele la vida, recordando, que el filósofo es también un hombre de carne y hueso, como lo hablaba Unamuno.

La primera de esas filosofías de la vida cotidiana está marcada por Husserl, *Homo sapiens sapiens* quien estudia los fenómenos para poder encontrar hechos absolutos con esta metodología. “Fenomenología designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas; pero fenomenología designa al mismo tiempo antes de nada, un método y una actitud de pensamiento: la actitud de pensamiento específicamente filosófica y el método específicamente filosófico” (Husserl, 1950, p. 23).

Ese método que enfatiza la necesidad de volver a las cosas mismas, sin prejuicios y presupuestos. Al igual que todas las teorías científicas. “A toda vivencia psíquica le corresponde, bajo la óptica de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que revela su esencia inmanente (tomada individualmente) como un hecho absoluto”. (Husserl, 1950, p.23)

*¿Pero puede este método dar cuenta de la vida?, ¿la fenomenología puede dar cuenta de la vida?*

Para Agis (2013), “El fenomenólogo es un médico forense encargado de descubrir, mediante un metódico despiece, dónde se encuentra la vida”. (p.107)

Para ese fin, dice el autor, abre a un ser humano, le extrae el corazón y los pulmones, el hígado y el cerebro y lo lleva a todo ello a su laboratorio en donde descubre que, gracias a los pulmones respiramos, que el corazón bombea sangre a todo el organismo, que el hígado es una refinería en miniatura, que el cerebro es una masa gris todavía con innumerables misterios cuya muerte le ayuda a certificar la defunción de un ser humano.

Agrega Agis (2013), claro que en ese proceso, ese sabio y escrupuloso forense ha perdido la vida del individuo que analizaba. Ahora que ya sabía lo que era la vida, ésta se ha ido para siempre entre sus manos a golpe de precisos trazos de bisturí y tijeras. Ya con eso, se tenía un método riguroso para construir una ciencia de las esencias,



capaz de describir cómo se presentan los fenómenos en nuestra conciencia; resulta que esas esencias no coinciden con los fenómenos de los que las hemos extraído, quizá porque el trigo no es sólo grano y la paja no es algo accesorio en la constitución de su esencia, de su particular modo de ser.

En ese momento se declara llegar a las cosas mismas, pero antes de hacer esto hay que poner afuera del paréntesis protector (*epoché*) nuestras convicciones, principios, creencias, las tradiciones en las que permanecemos. En ese instante, el fenomenólogo dice: tú eres carne y hueso; y yo respondo: no soy eso, soy lo que está afuera del paréntesis, si he de ser un paréntesis ¿Para qué la filosofía?

A la explicación de ese cuestionamiento, Agís dice que hay que recuperar el pensamiento y valores de la vida cotidiana, teniendo otra forma de pensamiento, comprendiendo los valores del hombre a la luz de las coordenadas de sentido del mundo natural, coordenadas que se tenían en la ética, en la estoica principalmente. Lo cual no dista de lo que planteaba el mismo Ricoeur, en su última etapa, al plantear una hermenéutica práctica, donde el término ética es clave, para sacar a la filosofía de su exceso de teoría y poca práctica.

La segunda filosofía, vida y valores en los textos literarios, comienza con el cuestionamiento: ¿Obtendríamos mejores resultados en nuestro intento de interpretar la vida cotidiana tomando en consideración las obras literarias como textos idóneos para extraer valores y normas morales? El hecho de que sean relatos de ficción no significa que sean falaces, pues Don Quijote y Sancho Panza, son más reales que el propio Cervantes, pues a través de ellos se muestra la vida al punto de verse como modelos, como lo argumentaban Unamuno y Ortega y Gasset (Agís, 2013).

El autor plantea que, Ricoeur en la obra *Soi-même comme un autre* en la teoría narrativa pone en el mismo plano la teoría de la acción y la teoría de la moral, en donde cada novela es un ensayo de laboratorio sobre la vida, en la que se encuentran tramas de ficción con posibilidades de reflexión y juicio de la vida, que no nos ofrecen nuestra propia vida, la cual, por desgracia no se piensa antes de ser vivida sino que se vive al mismo tiempo que se piensa.



“Narrar, es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según el modo hipotético” (Ricoeur, 1990).

El escritor vive su vida y luego la ficciona; es distinto al oficio de un historiador, porque este campo es limitado, el escritor crea su realidad y la verdad que quiere mostrar, para este fin tiene unas normas internas y de estructura juiciosas, para que sean creíbles.

La literatura desempeña una importante función al regalarnos una ampliación sin límites de nuestro mundo y de nuestra experiencia. En vez de una vida podemos vivir mil, ponernos en la piel de otros hombres con lo que me identifico sabiendo que no soy yo; reprobar una conducta moral que comparamos inevitablemente con la nuestra; llorar mi muerte en la muerte del otro; cantar con lo que cantan las andanzas del héroe. (Agís, 2013, p.111)

La tercera filosofía, la vida a través de los textos filosóficos, sencillamente lo que plantea es que las ideas que se trabajan en la filosofía no son sólo figuras retóricas o didácticas, sino que son respuestas a la vida y tienen una gran similitud a los hechos de la vida cotidiana, que a veces se la acusa de desaparecer los rastros sensibles y figurativos del pensar de la vida; le cuestionan a veces de estar literaturizada, pero que al final siempre busca lo razonable para dar solución a algún problema real.

Como uno de los valores para afrontar la vida, Agís propone a la ética como un laboratorio de valores; no se habla de tratados de ética sin un asidero real, sino del espíritu de la primera ética, de una ética estoica con su principio fundamental de vivir de acuerdo con la naturaleza como bien moral. Ese acuerdo invita a buscar aquellos bienes primordiales de la naturaleza, deducidos a partir del concepto de *oikeios* (doméstico, de la casa, de la familia, la patria) que Zenón transmitió en su Escuela.

Se hace el cuestionamiento ¿No será hora de recuperar esta moral doméstica, cotidiana, perdida en los laberintos de la historia del pensamiento occidental? A lo cual responde, que es bueno seguir haciendo una ética normativa, con principios y normas morales. Modelos

que aparecerán nos sugieren despojarnos de las ínfulas filosóficas para recuperar lo que somos, seres humanos ocupados en pensar nuestra propia vida como si fuese la vida misma (Agís, 2013).

### *Explicar y comprender.*

Para entender los valores de los textos a través las teorías que los fundamentan, se expondrá el debate del explicar y el comprender (*Verstehen*) y cómo la teoría de este último, genera tres lugares para entender el concepto, los cuales son: la teoría del texto, de la acción y de la historia.

Para Ricoeur, el debate entre explicar y comprender es antiguo y se refiere, al mismo tiempo, a la epistemología y a la ontología. Más precisamente, “es un debate que comienza como un simple análisis de nuestra manera de pensar y de hablar sobre las cosas, pero que, por el movimiento del argumento, se dirige a las cosas mismas que requieren nuestras concepciones acerca de ellas” (Ricoeur, 2002, p.149). Al principio, la cuestión es saber si las ciencias, ya sea ciencias naturales o ciencias del hombre, constituyen un conjunto continuo, homogéneo y finalmente unitario, o si, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre es necesario instituir un corte epistemológico (Ricoeur, 2002, p. 149).

En este primer nivel del problema los términos ‘explicar’ y ‘comprender’ son los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo Ricoeur (2002), dice el término explicación “designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, mientras que el término comprensión anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre” (p.149). Pero “¿Qué puede fundamentar, en última instancia, este dualismo epistemológico, sino la presuposición de que en las cosas mismas, aún en el orden de los signos y de las instituciones, es irreductible al de los hechos sometidos a leyes?” (Ricoeur, 2002, p.149).

Continuando con Ricoeur (2012), la tarea de la filosofía, con base en ese argumento, es fundamentar el pluralismo de los métodos y la discontinuidad entre ciencias naturales y ciencias del hombre. De esa manera, al hablar sobre este comprender solo tendríamos el derecho de

hablar de ciencias del hombre, si tuviera el carácter de organización, estabilidad y coherencia de un verdadero saber, si se pudiera erigir un verdadero saber que conserve la marca de su origen en la comprensión de signos.

Dilthey retoma los rasgos del espíritu objetivo de Hegel en una filosofía que, sin embargo, seguiría siendo romántica, en la medida en que es la vida la que se expresa en los signos y así se interpreta a sí misma. De esa manera es preciso admitir, en primer lugar, que solamente los signos fijados por la escritura, se presentan a la objetivación requerida por la ciencia, luego, que la vida psíquica, para inscribirse debe comportar encadenamientos estables, una suerte de estructura institucional.

El comprender (*Verstehen*) genera estos debates, los que se ven reflejados en las teorías que veremos a continuación.

#### *Teoría del texto.*

Esta ofrece un origen para la revisión radical del problema metodológico: Porque la “semiología no nos permite decir que los procedimientos explicativos son ajenos al dominio del signo e importados del campo vecino de las ciencias naturales, aparecieron nuevos modelos de explicación que pertenecen al dominio de los signos, lingüísticos y no lingüísticos” (Ricouer, 2002, p.152). Como sabemos, estos modelos son más frecuentemente de estilo estructural que genético, es decir, que se “basan en correlaciones estables entre unidades discretas y no en secuencias regulares entre acontecimientos, fases o estadios de un proceso. Una teoría de la interpretación tiene desde ahora frente a sí un modelo que ya no es naturalista, sino semiológico” (Ricouer, 2002, p.149).

No son los signos, los que permiten ese conocimiento que se busca, sino una teoría de la interpretación de esos signos, que nos permite ver una solución al problema metodológico planteado, es decir, estamos frente a un nuevo modelo de explicación.

Ricoeur menciona brevemente la evolución del modelo semiológico, comenzando con la conquista de su base fonológica; luego, su aplicación a su campo principal, el léxico, constituido de las lenguas naturales; de ahí a su extensión a unidades de discursos más extensas

que la frase, el relato, siendo este en donde el estructuralismo ha tenido los mayores logros, llegando al modelo de sistemas complejos con las mitologías de Levi-Strauss.

De esa manera, toma como ejemplo el relato porque cuando se analiza el género narrativo del discurso, aparece el paralelismo entre la teoría del texto, la acción y la historia.

Se plantea que hay un dilema y es pensar de inicio que no hay una relación entre un análisis estructural y una comprensión; para los partidarios de una explicación sin comprensión, el texto sería como una máquina de funcionamiento puramente interno, a la cual no se puede cuestionar en términos de sentido, origen, intención del autor, recepción del auditorio entre otros. En cambio para los hermeneutas románticos, el análisis estructural surgiría de una objetivación ajena al mensaje del texto, la cual es inseparable a la intención de su autor, el comprender es como establecer entre el alma del autor y lector una comunicación.

Para entender un poco más el debate entre estas dos posiciones, se habla en términos de comprensión y explicación, donde se plantea un diálogo para entender su relación y sentido.

La comprensión reclama la explicación desde que ya no existe la “situación de diálogo, donde el juego de las preguntas y respuestas permite verificar la interpretación en situación a medida que se desarrolla. En la situación simple del diálogo, explicar y comprender casi coinciden. Cuando no comprendo espontáneamente, pido una explicación” (Ricouer, 2002, p.153). La explicación que se me da me permite comprender mejor. En este caso la “explicación es sólo una comprensión desarrollada por preguntas y respuestas. La situación es totalmente distinta en obras que han roto su vínculo inicial con la intención del autor, con el auditorio primitivo y con la circunstancia común a los interlocutores” (Ricouer, 2002, p. 153).

El vínculo entre comprensión y explicación es inseparable, lo que no se comprende no se puede explicar, de esa manera también se pide una explicación, cuando no se comprende, pues la explicación tiene implícita una comprensión con las preguntas previas.

La autonomía semántica del discurso constituye, es una de las condiciones fundamentales de objetivación del discurso. “Sin duda,

habría que decir, frente a toda hipóstasis de la escritura, que la primera condición de toda inscripción es, en el discurso como tal, aun oral, la distancia ínfima que se abre entre el decir y lo dicho” (Ricouer, 2002, p.153). Esto lo hemos leído en el primer capítulo de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Digo anochece, amanece, pero lo dicho de mi decir permanece. Ricouer (2002), agrega: “Por eso puede ser inscripto. Pero la literatura, en el sentido etimológico de la palabra, explota indefinidamente esta brecha y crea una situación totalmente diferente a la comprensión dialogada” (p.153). La lectura ya no es simplemente una escucha. “Está regulada por códigos comparables al código gramatical que guía la comprensión de las oraciones. En el caso del relato, estos códigos son precisamente aquellos que un análisis estructural destaca bajo el nombre de códigos narrativos” (Ricouer, 2002, p.153).

El discurso tiene su propia autonomía semántica y son esos códigos narrativos los que nos permiten entenderlo y son fundamentales para la objetivación del discurso. Entendiendo la distinción entre el discurso y el habla (una manifestación fugaz de la lengua), ya que el discurso es la exteriorización de sí mismo, la cual separa entre lo dicho y el decir, que se vuelve letras y luego en complejas obras discursivas, entre las cuales se encuentra el relato, por eso: “Esta exteriorización en marcas materiales y esta inscripción en códigos de discurso hacen no sólo posible sino necesaria la mediación entre la comprensión por la explicación, cuya ejecución más destacable la constituye el análisis estructural del relato” (Ricouer, 2002, p.154).

La mediación propicia la relación entre comprensión y explicación de los relatos; es la que permite que esos códigos se exterioricen de manera adecuada.

No hay explicación que no se consume en la comprensión. Por eso el autor pregunta: ¿Qué es lo que mueve al analista a buscar signos del receptor y narrador en el texto del relato, sino la comprensión, que incluye todos los pasos analíticos y coloca la narración en tanto donación de alguien a alguien, en el movimiento de una transmisión, de una tradición viva?

A lo que argumenta: el relato pertenece a una cadena de palabras por la cual se constituye una comunidad de cultura y mediante la cual esta comunidad se interpreta a sí misma por vía narrativa. La narra-

ción (en el sentido operativo de la palabra) es así la acción que abre el relato al mundo, donde desaparece y se consume, y esta apertura es la contrapartida de lo que el semiólogo sólo conoce como cierre del relato.

Otro de los cuestionamientos del autor es ¿Al pasar así de la explicación a la comprensión, de la explicación del relato objeto a la comprensión de la operación narrativa hemos caído en los carriles del psicologismo?

A lo cual responde: Nada ha hecho “más daño a la teoría de la comprensión que la identificación, central en Dilthey, entre comprensión y comprensión del otro, como si se tratara siempre en primer lugar de captar una vida psicológica ajena detrás de un texto” (Ricouer, 2002, p.155). Lo que se ha de comprender en un relato “no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la cosa del texto, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto” (Ricouer, 2002, p. 155).

Se abre un mundo de posibilidades y no una sola forma de entender, ya que el texto se interpreta delante del mismo, no se reduce a un psicologismo sino que la explicación y comprensión, trascienden esta visión.

Y continúa, con respecto a esto, “Aristóteles da en su teoría de la tragedia una clave que me parece válida para todo relato: el poeta, al componer una fábula, una intriga, un *mûthos*, ofrece una mimesis, una imitación creadora de los hombres que actúan” (Ricouer, 2002, p.155). De la misma manera, Ricouer (2002) infiere, “una lógica de los posibles narrativos, a la cual puede aspirar un análisis formal de los códigos narrativos, sólo se consume en la función mimética por la cual el relato rehace el mundo humano de la acción” (p.155). “No se trata pues de negar el carácter subjetivo de la comprensión en la cual se consume la explicación. Es siempre alguien quien recibe, hace suyo, se apropia el sentido” (Ricouer, 2002, p.155).

Una imitación creadora de los hombres que actúan, es lo propuesto por Aristóteles, lo cual según Ricouer es el relato, el que rehace el mundo humano de la acción, es lo que posibilitan la explicación y comprensión de esos códigos narrativos. Por ello se abre el mundo del texto a donde se le pide al sujeto que se comprenda ante el texto en la

medida, en la cual no se cierre sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace.

### *Teoría de la acción.*

Para trabajar el tema se cita a Elizabeth Ascombe, quien dice que: no es el mismo juego de lenguaje “donde se habla de acontecimientos que se producen en la naturaleza o de acciones hechas por los hombres. Pues para hablar de acontecimientos se entra en un juego de lenguaje que incluye nociones tales como causa, ley, hecho, explicación, etcétera” (Ricouer, 2002, p.157). No hay que mezclar los juegos de lenguaje, sino separarlos. Por lo tanto, “en otro juego de lenguaje y en otra red conceptual se hablará de acción humana. Pues si se ha comenzado a hablar en términos de acción, se continuará hablando en términos de proyectos, intenciones, motivos, razones para actuar, agentes, etcétera” (Ricouer, 2002, p.155). Distinguir y reconocer los juegos de lenguaje es pues la tarea de esclarecimiento, la tarea esencialmente terapéutica de la filosofía (Anscombe, 1957).

En los juegos del lenguaje se habla de acontecimientos importantes y acciones de los hombres, pero esas dinámicas no hay que mezclarlas, para poder identificar lo que se entiende como acción.

Sobre el tema Ricouer plantea:

Indico ya que la batalla se desarrolló en gran parte en torno del uso de la palabra “causa”. Tal vez sin razón, pues se admitía muy rápido que la palabra “causa” (*causation*) no tenía más que un significado, el que le había dado Hume: “para él, la relación entre causa y efecto implica que los antecedentes y los consecuentes son lógicamente independientes, es decir, susceptibles de ser identificados separadamente (si un fósforo enciende un explosivo, puedo describir perfectamente el fósforo sin describir la explosión)”. (Ricouer, 2002, p.157). Por lo tanto, no existe una relación lógica de implicación entre la causa y el efecto. “Ahora bien, no ocurre lo mismo entre intención y acción, o entre motivo y proyecto. No puedo identificar un proyecto sin mencionar la acción que realizaré: hay allí un nexo lógico y no causal (en el sentido de Hume)” (Ricouer, 2002, p.157).

Sobre los motivos y la acción infiere:



“Del mismo modo, no puedo enunciar los motivos de mi acción sin vincular estos motivos con la acción de la cual son el motivo. Hay pues una implicación entre motivo y proyecto” (Ricouer, 2002, p.157). Ricouer (2002) dice: “Que no entra en el esquema de la heterogeneidad lógica de la causa y el efecto. En consecuencia, en este juego de lenguaje, si empleo la misma palabra ‘porque’: ‘él ha hecho esto porque’, es en otro sentido de ‘porque’ ” (p.157). “En un caso, pregunto por una causa, en el otro por una razón. E. Anscombe ha opuesto fuertemente los dos juegos de lenguaje, en estos dos usos de las palabras *why* y *because of*” (Ricouer, 2002, p.157). En uno sigo en el orden de la causalidad; en el otro, en el de la motivación

Por eso cuando se trata del lugar del agente y su acción, aparece la pregunta ¿Se puede decir que un agente es causa de sus actos? Respondiendo de manera parcial, si causa quiere decir antecedente constante, no; y sí, si se puede decir que la relación entre sus actos y el agente responden a un modelo de causa no humeana, más parecida, por otra parte, a la causa aristotélica. Para tratar de acabar, esa pregunta propone dos argumentos, el primero a donde habla del debate entre el motivo y causa, el segundo sobre el dualismo semántico y epistemológico.

En el primer argumento donde habla del debate entre el motivo y causa, dice que a la causalidad sin motivación la correspondería a las experiencias ordinarias de la coacción. El fenómeno humeano estaría entre el motivo y la causa, en un estado intermedio, pues la causalidad reclama ser explicada y la motivación corresponde a una comprensión puramente racional.

Se habla del deseo, ya que esa expresión se trata como una razón de actuar y se ubica implícitamente en el plano de la racionalidad y la discursividad; tiene una doble faz, el deseo como fuerza que impulsa y moviliza y como razón de actuar, por eso el origen de la oposición entre lo que se puede explicar (la causa) y lo que se puede comprender (el motivo, razón), la realidad presenta más bien la combinación de estos dos casos en el medio propiamente humeano de la motivación, en donde el motivo es a la vez moción del querer y justificación.

El segundo argumento habla con el dualismo semántico y epistemológico, al analizar las condiciones en las cuales una acción se inser-



ta en el mundo, dice que se examina al interior de las intenciones, de los motivos, olvidando que actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo; sobre esto hace las siguientes preguntas: ¿Cómo puede un proyecto cambiar el mundo? “¿Cuál debe ser, por una parte, la naturaleza del mundo para que el hombre pueda introducir allí cambios? ¿De qué naturaleza debe ser la acción, por otra parte, para ser leída en términos de cambio en el mundo?” (Ricouer, 2002, p.159).

Cita al filósofo finlandés Von Wright quien propone una reformulación de las condiciones de la explicación, y de las condiciones de la comprensión, para ver que estas condiciones puedan combinarse en la noción de una intervención intencional en el mundo.

Von Wright se fundamenta en la teoría de sistemas, sobre el concepto de sistema cerrado. “El autor ensayará enseguida concebir la articulación del hombre con el mundo, donde el sistema cerrado permite definir un estado inicial, otros estadios y un estado terminal” (Ricouer, 2002, p.159). Pero anteriormente, en la parte más larga de su libro establece las condiciones lógico-formales de su modelo de sistema cerrado. Desde ese punto refuta el “concepto de determinismo universal: las relaciones causales entre un estado inicial y un estado final proceden, en principio, en un sentido asimétrico, donde las condiciones suficientes del orden progresivo no pueden ser intercambiadas por las condiciones necesarias del orden regresivo” (Ricouer, 2002, p.160). Un modelo adecuado debe implicar encadenamientos de fases, cada una de las cuales permite de cierta manera mayor o menor cantidad de alternativas en orden progresivo.

Continúa Von Wright diciendo que, se puede situar a la acción humana con relación del sistema cerrado; “la posibilidad de la acción es introducida por la consideración de las condiciones de aislamiento de un sistema cerrado. Se aprende a aislar un sistema cerrado esencialmente poniendo en acción el sistema” (Ricouer, 2002, p.160).

Ricouer concluye sobre ese autor:

En primer lugar, como es obvio, volvemos definitivamente la espalda a la dicotomía entre explicar y comprender. Pues si de la explicación se ocupa la teoría de los sistemas y de la “comprensión la teoría de la motivación (de la acción humeana intencional y motivada), se advierte que estos dos elementos –el curso de las cosas y la acción

humana— están imbricados en la noción de intervención en el curso de las cosas” (Ricouer, 2002, p.161). Luego, esta noción de intervención nos remite a una idea de causa muy diferente de la de Hume, y que “equivale a la iniciativa de un agente. Pero no se la puede oponer a la de motivo, sino que la incluye, puesto que la intervención en el curso de las cosas implica que sigamos la articulación de los sistemas naturales” (Ricouer, 2002, p.161).

Sobre el concepto de interferencia dice:

Pone fin a un estado insostenible de “oposición entre un orden mentalista de la comprensión y un orden físico de la explicación. Por una parte, no hay sistema sin estado inicial, no hay estado inicial sin intervención y no hay intervención sin el ejercicio de un poder” (Ricouer, 2002, p.161). Actuar siempre es hacer algo de manera que alguna otra cosa ocurra en el mundo. Por otra parte, no hay acción sin relación entre el saber hacer (el poder-hacer) “y lo que éste hace acontecer. La explicación causal aplicada a un fragmento de la historia del mundo no se da sin el reconocimiento, la identificación de un poder perteneciente al repertorio de nuestra propia capacidad de acción” (Ricouer, 2002, p.161).

Frente a la idea de que todo está causalmente determinado por la irrompible cadena causa-consecuencia o determinismo, piensa que el determinismo universal es una pura ilusión en la medida que se basa en la extrapolación a la totalidad de las cosas del conocimiento que tenemos de algunas relaciones causales relativas a fragmentos de la historia del mundo.

Muestra la extraordinaria convergencia que aparece entre la teoría del texto y la teoría de la acción:

Quisiera sugerir la idea de que “esta convergencia no es fortuita. Razones profundas justifican las transferencias de la teoría del texto a la teoría de la acción, y viceversa” (Ricouer, 2002, p.162). Pero aquí sólo puedo esbozarlas, pues constituyen por sí solas un importante problema para una antropología filosófica. “Diré brevemente que, por un lado, la noción de texto es un buen paradigma para la acción humana y, por otro, que la acción es un buen referente para toda una categoría de textos” (Ricouer, 2002, p.162). Referente al primer punto, plantea que la acción humana es en muchos aspectos un cuasi tex-

to. Es exteriorizada de una manera comparable a la fijación característica de la escritura. “Al liberarse de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja un trazo, una marca, se inscribe en el curso de las cosas y se vuelve archivo y documento” (Ricouer, 2002, p.162).

A la manera de un texto, cuyo significado se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no se reduce “a su importancia en la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de lectores posibles” (Ricouer, 2002, p.162). Los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior.

Nuestras acciones humanas son como un cuasi texto, y al serlo, tomamos la autonomía semántica de un texto, la cual queda abierta, como un libro abierto para que quien lo quiera leer e interactuar lo pueda hacer.

El tercer argumento, teoría de la historia; en este se refiere al término historia pues esta se encarga de escribir sobre las acciones de los hombres en el pasado. Tiene afinidad con la teoría de la acción y con la teoría del relato ya que que acumulan así los rasgos de una y otra teoría (la del texto y de la acción).

Esa afinidad se ve en lo planteado por Collingwood, al tratar de comprender, donde se encuentra la protesta antipositivista de historiadores de lengua francesa como Henri Marrou y Raymond Aron, influenciados por la sociología comprensiva alemana (Weber, Rickert, Simmel y Dilthey), pero también de los historiadores de lengua anglosajona influidos por el mismo Collingwood.

Los primeros subrayan esencialmente dos rasgos del método histórico: en primer lugar, que trata sobre acciones humanas regidas por motivos, proyectos, intenciones, los cuales tratamos de comprender mediante, como dice Ricouer (2002) una “*Einfühlung*, una endopatía semejante a aquella por la cual, en la vida cotidiana, comprendemos las intenciones y los motivos de los demás; según este argumento, la historia no es más que una extensión de la comprensión del otro” (p.163).

De allí el segundo argumento: esta comprensión, a diferencia del conocimiento objetivo “de los hechos de la naturaleza, no es posible sin la participación personal del propio historiador, de su subjetividad. Con una terminología diferente, pero convergente, Collingwood había dicho casi lo mismo en su famosa obra *Idea de la historia*” (Ricouer, 2002, pp.163-164).

Según Ricoeur (2002), por una parte, en efecto, “la historia se propone captar acontecimientos que tienen un adentro y un afuera (un afuera como suceden en el mundo, un adentro porque expresan pensamientos), en el sentido más amplio del término” (p.164). La acción es entonces la unidad de ese adentro y de ese afuera, “pero también, la historia consiste en reactivar, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador” (Ricouer, 2002, p.164). Para él, esta es la posición del *Verstehen* en la historia, la cual no difiere fundamentalmente de la posición del *Verstehen* en la teoría de la acción y la teoría del texto.

No es extraño, a partir de esto, que los mismos obstáculos, las mismas ambigüedades, las mismas aporías de una teoría pura del *Verstehen* se encuentren también en la teoría de la historia. La dificultad está aquí en introducir el momento crítico en una teoría basada en la transferencia inmediata a una vida psíquica ajena; en síntesis, introducir la mediación en la relación inmediata de endopatía.

Ahora bien, los procedimientos explicativos en los que consiste precisamente la historia científica se vinculan con este momento crítico. La historia comienza cuando se deja de comprender inmediatamente y se emprende la reconstrucción del encadenamiento de los antecedentes según articulaciones diferentes a las de los motivos y de las razones alegados por los actores de la historia. (Ricouer, 2002, p. 164)

“La dificultad para la epistemología consiste en mostrar cómo la explicación se añade, se superpone o aun sustituye a la comprensión inmediata del curso de la historia pasada” (Ricouer, 2002, p.164).

Propone que la debilidad epistemológica de la historia al admitir tácitamente leyes inferidas con anterioridad, y al no romper estos esquemas nunca se podrá satisfacer el ideal epistemológico que busca el historiador.

Para concluir el apartado de la teoría de la historia dice Ricouer (2002): “Ése es el juego alternado de la comprensión y de la explicación en la historia. Este juego no difiere fundamentalmente del que la teoría del texto y la teoría de la acción ya nos habían permitido percibir” (p.167). “Este resultado, una vez más, no es sorprendente en la medida en que la historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una teoría del relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado” (Ricouer, 2002, p.167).

### **3.8. MODALIDADES DE LA IDENTIDAD: ÍDEM E IPSE**

Una chica desprevenida, llegando a su casa recoge la correspondencia del buzón de correo; ve que hay un sobre con su nombre, escrito a mano, sin remitente, al abrirlo encuentra una hoja con una sola pregunta:

*Hvem er du?* (¿Quién eres tú?).

Entre ensimismada y asustada, mira de lado a lado por sobre sus hombros, observa a su alrededor, buscando al posible causante de esta acción y al no verlo ingresa a su hogar.

Lo anterior es una descripción de las escenas de la película *El mundo de Sofía* (Gustavson, 1999).

¿Quién eres tú?, es lo que traduce esa pregunta en noruego; la película es una adaptación de la novela del escritor noruego Jostein Gaarder con el mismo nombre, la cual, a través de su protagonista nos muestra cómo abordar las preguntas que nos martillan la cabeza, cuando ya tenemos el uso de la razón. La filosofía es la manera de afrontar esos cuestionamientos trascendentes, por eso el nombre del Mundo de Sofía, el mundo del conocimiento; Sofía (Σοφία, en griego) significa sabiduría, es decir, conocimiento vuelto sabiduría, que al final no es la representación de un nombre de un tercero como lo es Sofía sino de nosotros mismos, es decir cuál es nuestro mundo.

¿Quién eres tú? Una parte de esa pregunta es la que aborda Ricoeur pero enfocada a su fenomenología hermenéutica, fundamentada en el quién, ¿quién narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?,

¿quién habla?, ¿quién actúa?; las respuestas a estas preguntas las plasma en su obra: *Sí mismo como otro*, publicada en 1990.

Esa pregunta del quién de Ricoeur, es la manera de responder esas preguntas trascendentes que el hombre siempre se ha hecho para tratar de entender el mundo; el referente inmediato de las preguntas sería la mayéutica socrática, pero creo hay otros antecedentes en otras culturas milenarias las cuales dan sentido, a esas preguntas que se ven configuradas en sus mitos y ritos.

Según Agis (2011) es en el lapso de los años 1990-2005, en donde hay un giro práctico de la filosofía de Ricoeur, cuando aparece el libro *Soi même comme un autre* (*Sí mismo como otro*) (1990), en el cual hay una transición entre la hermenéutica y la filosofía práctica; esa obra trabaja los temas de identidad narrativa, identidad personal y el problema de la acción humana y sus dimensiones, donde, para analizar el problema de la identidad recurre a la pregunta ¿Quién?, Y tiene cuatro momentos, ¿Quién es el sujeto del discurso? (el lenguaje, hombre hablante), ¿quién es el sujeto de la acción? (la acción, hombre agente), ¿quién es el sujeto del relato? (la narración, hombre narrador), ¿quién es el sujeto de la imputación moral? (la vida ética, hombre responsable).

Una de sus ideas más fuertes de este libro es:

“He arriesgado una distinción, que no me parece simplemente del lenguaje sino de estructuración profunda, entre dos figuras de identidad: aquella que llamo identidad ídem, la mismidad, o *sameness*, y la identidad ipse, la ipseidad, *selfhood*” (Ricoeur, 1995, p.138). Doy rápidamente un ejemplo concreto, Ricoeur (1995): la mismidad, es la permanencia de las “huellas digitales de un hombre, o de su fórmula genética, eso que se manifiesta a nivel psicológico bajo la forma del carácter; la palabra ‘carácter’ es interesante y se emplea en imprenta (en la impresión) para designar una forma invariable” (p.138). Mientras que el paradigma de la identidad ipse, es para mí la promesa. “Yo me mantendré, aun cuando cambie; es una identidad querida, sostenida, que se promulga a pesar de los cambios. En este sentido, la identidad narrativa no se explicita filosóficamente sino por medio de esta distinción” (Ricoeur, 1995, p.138).

Esta trabaja en ese planteamiento del quién, para saber quién son esos quiénes, los cuales nos dan una identidad narrativa.

El desarrollo del sí mismo como otro, lo plantea al inicio el autor como la cuestión de la ipseidad en donde propone tres intenciones filosóficas principales.

La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, “tal como se expresa en la primera persona del singular: ‘yo pienso’, ‘yo soy’. Esta primera intención encuentra un apoyo en la gramática de las lenguas naturales cuando ésta permite oponer ‘sí mismo’ a ‘yo’” (Ricoeur, 1996, p. XI). “Este apoyo adopta formas diferentes según las particularidades gramaticales propias de cada lengua. Las gramáticas divergen, más allá de la correlación global entre el francés *soi*, el inglés *self*, el alemán *selbst*, el italiano *se*, el español *sí mismo*” (Ricoeur, 1996, p.XI).

Esta nominalización, no la entiende simplemente como la “designación de sí”, sino como reflexivo: “designarse a sí mismo”. En donde el “sí” se define, en principio, como pronombre reflexivo, el cual hace referencia al sujeto como un “*self*”.

En la segunda intención filosófica, que plantea el término “mismo”, es la de analizar dos significaciones importantes de la identidad: los términos latinos *idem* e *ipse*. Desbrozando el camino para el buen uso de estos y para tener claridad de nuestras reflexiones sobre la identidad narrativa y la personal con relación a un carácter importante del sí y su temporalidad.

La tercera intención explica:

“El sentido de que la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí” (Ricoeur, 1996, p.XIV). Mientras se permanece en el círculo, dice Ricoeur (1996) “de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: ‘otro’ figura, como de paso ya hemos subrayado, en la lista de los antónimos de ‘mismo’, al lado de ‘contrario’, ‘distinto’, ‘diverso’, etc.” (p.XIV). “Otra cosa sucede si se empareja la alteridad con la ipseidad. Una alteridad que no es –o no sólo es– de comparación es sugerida por nuestro título, una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma” (Ricoeur, 1996, p.XIV).



Al hacer el discernimiento infiere que tanto ipseidad como mismidad tienen una implicación, la de sí mismo en cuanto otro.

Las tres intenciones las trabaja en tres momentos: El cogito se plantea, El cogito quebrado y Hacia una hermenéutica del sí.

El primer momento, “El cogito se plantea”, retoma las meditaciones de René Descartes en su libro: *Las Meditaciones metafísicas* de 1641, en el cual se fundamenta para hacer su obra *Discurso del método*. De esa forma de pensamiento sale esta frase que lo caracteriza: “Pienso, luego existo” o “*Cogito ergo sum*”.

Ricouer argumenta, que si Descartes, el “yo existo pensando” se sostiene en esta posición de primera verdad inmediatamente conocida por la reflexión sobre la duda, como si en el orden de las razones, todas las otras verdades vinieran de la certeza del cogito, por eso habría que reflexionar más bien sobre “El hombre piensa”, para sacarlo de esa primera persona.

Por otra parte, para toda la corriente del idealismo, a través de Kant, Husserl y Fichte (al menos, el de las *Meditaciones cartesianas*), según Ricoeur (1996) “la única lectura coherente del cogito es aquella para la cual la certeza alegada de la existencia de Dios está aquejada de la misma impronta de subjetividad que la certeza de mi propia existencia” (p. XXII). Por tanto, la garantía de la garantía establecida por la veracidad divina no supone un anexo de la primera certeza. Si esto es así, el cogito no es una primera verdad a la que seguirían una segunda, una tercera, etc., sino el fundamento que se funda a sí mismo, inconmensurable en todas las proposiciones, no sólo empíricas, sino también transcendentales (Ricoeur, 1996, p. XXII).

Para evitar caer en un idealismo subjetivista, “el ‘yo pienso’ debe despojarse de toda resonancia psicológica, con mayor razón, de toda referencia autobiográfica. Debe convertirse en el ‘yo pienso’ kantiano, del que la deducción transcendental dice que ‘debe poder acompañar todas mis representaciones’” (Ricoeur, 1996, p. XXII). La problemática del sí resulta, “en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad” (Ricoeur, 1996, p. XXII). ¿Debe pagarse a este precio la



exaltación del cogito? La modernidad debe a Descartes, al menos, el haber sido colocada ante una alternativa tan temible.

En el segundo momento, El cogito quebrado, continúa desarrollando su idea del pienso (cogito) involucrando a Nietzsche en el debate. Resumiendo la réplica nietzscheana a la posición de Descartes denominada cogito quebrado y con ese se advierte la ruina de la ambición fundamentalista del yo.

Nietzsche, en estos fragmentos al menos, sólo dice esto: dudo mejor que Descartes. El cogito también es dudoso. De este modo hiperbólico es como entiendo fórmulas como éstas: «mi hipótesis, el sujeto como multiplicidad». Nietzsche no dice dogmáticamente –aunque alguna vez lo haga– que el sujeto es multiplicidad; pone a prueba esta idea, juega en cierto modo con la idea de una multiplicidad de sujetos que luchan entre sí, como si fueran «células» en rebelión contra la instancia dirigente. Demuestra así que nada se resiste a la hipótesis más fantástica, al menos mientras se permanezca en el interior de la problemática delimitada por la búsqueda de una certeza que pueda garantizar absolutamente contra la duda. (Ricoeur, 1996, p. XXVIII)

La duda de Descartes provenía de la supuesta indeterminación entre la vigilia y el sueño, en cambio la de Nietzsche resulta de la indistinción más hiperbólica entre verdad y mentira. Nietzsche es uno de los principales detractores del cogito de Descartes; para el alemán las clasificaciones y los conceptos son creaciones al servicio de una especie de fuerza inventora la cual piensa categorías (yo, sujeto o sustancia), las cuales son ficciones de un lenguaje con el que se teje un mundo ficticio, que a veces parecieran verdades metafísicas. Las palabras son en este sentido formas subjetivas y metafóricas con las que designar al mundo. Al denominarlas así no posibilitan el conocimiento. Es como si fuera una red artificial de fabricación subjetiva “el lenguaje”, lo cual impide un verdadero conocimiento, por esa razón nada de lo que con este se designa tendría objetividad.

Hacia una hermenéutica del sí, es el tercer momento en el que PR, trabaja el tema vital de su obra. Al desarrollar el libro, va trabajando

capítulos que el denomina estudios; así que en los dos primeros estudios se da a la tarea de responder la pregunta: ¿Quién es el sujeto del discurso? (el lenguaje, hombre hablante).

El primer subconjunto (estudios primero y segundo) compete a una filosofía del lenguaje, bajo el doble aspecto de una semántica y de una pragmática. Desde estos primeros estudios, el lector se hallará ante una tentativa de inscribir en la hermenéutica del sí, heredera, como se ha visto, de los debates internos de la filosofía europea –llamada, curiosamente, continental por los sucesores de una filosofía que en principio fue... insular–, fragmentos significativos de la filosofía analítica de lengua inglesa.

Estos préstamos, que se proseguirán en el segundo y en el tercer subconjunto, no son arbitrarios; no provienen de ninguna voluntad a priori de aclimatar mutuamente dos tradiciones muy extrañas entre sí; menos aún traicionan cualquier ambición maníaca de casamiento forzado entre dos familias de espíritu que se han tratado poco. El recurso al análisis, en el sentido dado a este término por la filosofía analítica, es el precio que hay que pagar por una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí (Ricoeur, 1996, p. XXIX).

Por este primer rasgo, la “hermenéutica aparece como una filosofía del rodeo; a mi entender, el rodeo por la filosofía analítica es, sencillamente, el más rico en promesas y en resultados. Pero en realidad es a la pregunta ¿Quién?, a la que retorna el impulso” (Ricoeur, 1996, p. XXIX). Pregunta “que se divide en dos cuestiones gemelas: ¿De quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y ¿Quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)?” (Ricoeur, 1996, p. XXIX).

Esa certeza subjetiva es la que aspira Ricoeur, siendo una manera de confianza en uno mismo de relevancia práxica: lo que en *Sí mismo como otro* se designa como “atestación de sí”. Así pues, la hermenéutica del sí pretende mediar los planteamientos de Nietzsche y Descartes anulando la mismidad, lo cual hace de la identidad algo vacío y

aséptico, pero no afirmando tampoco una ipseidad que revoque cualquier referente y entregue el yo a un movimiento creativo irrefrenable. (Nájera, 2006).

En los estudios tercero y cuarto se da a la tarea de responder ¿Quién es el sujeto de la acción? (La acción, hombre agente).

El segundo subconjunto (estudios tercero y cuarto) pone de manifiesto una filosofía de la acción, en el sentido limitado que el término ha adquirido principalmente en filosofía analítica. Este subconjunto tiene una compleja relación con el precedente; en un sentido, éste sirve de organon, en la medida en que se habla de la acción en enunciados, es decir, en proposiciones, especialmente basándose en verbos y frases de acción y en la medida en que el agente de la acción se designa como aquel que actúa precisamente en actos de discurso.

En otro sentido, el segundo subconjunto se anexiona el primero, en cuanto que los propios actos de discurso son acciones, y que, por implicación, los locutores son también agentes. (Ricoeur, 1996, p. XXX)

“Las preguntas ¿Quién habla?, y ¿Quién actúa?, aparecerán así estrechamente entrelazadas. También aquí se invitará al lector a participar en una confrontación constructiva entre filosofía analítica y hermenéutica” (Ricoeur, 1996, p. XXX). Para Ricoeur (1996), en efecto, la teoría analítica de la acción “es la que regirá el gran rodeo por medio de las preguntas ¿qué? y ¿por qué?, a riesgo de no poder acompañar hasta el final el movimiento de retorno hacia la pregunta ¿quién?: ¿quién es el agente de la acción?” (p. XXX). Repitamos que estos largos meandros del análisis son característicos del estilo indirecto en una hermenéutica del sí, a la inversa de la reivindicación de la inmediatez del cogito (Ricoeur, 1996, p. XXX).

Al trabajar el tema nos habla de la teoría de la acción, para ayudar a replantear términos, como el de acontecimiento y acción, en donde el primero sencillamente ocurre pero la acción es la que hace que se produzca el acontecimiento.

Es de destacar que la teoría de la acción ha creído preservar la especificidad del actuar humano tomando ya como término de referencia la noción de acontecimiento. Esto ocurrió, al principio, para oponer acción a acontecimiento. Veremos más adelante merced a que por trastocamiento la oposición se ha convertido en inclusión; pero primero fue la oposición lo que prevaleció. El acontecimiento, llamado argumento, ocurre simplemente; la acción, en cambio, es lo que hace que ocurra.

Entre ocurrir y hacer que ocurra, se abre un corte lógico, como confirma la relación de los dos términos de la oposición con la idea de verdad; lo que ocurre es objeto de una observación, por tanto, de un enunciado constativo, que puede ser verdadero o falso; lo que se hace ocurrir no es ni verdadero ni falso, pero hace verdadera o falsa la aserción de cierto suceso, es decir, la acción una vez realizada. Lo expresaremos diciendo: la acción realizada se ha convertido en un hecho, pero hacerlo verdadero es tarea del hacer. De esta oposición resulta que la «fuerza lógica de una acción» no puede derivarse de ningún conjunto de constataciones referidas a acontecimientos y a sus propiedades. (Ricoeur, 1996, p. 44)

En los capítulos (estudios) quinto y sexto, se da a la tarea de responder a ¿Quién es el sujeto del relato? (La narración, hombre narrador). Involucrando la filosofía analítica y hermenéutica.

La cuestión de la identidad personal se plantea en el punto de intersección de las dos tradiciones filosóficas. Para Ricoeur (1996), la cuestión de la identidad, ligada a la de la temporalidad, “se reanudará en el punto en que la había dejado en *Temps et récit III*, con el título de ‘identidad narrativa’, pero con nuevos recursos proporcionados por el análisis de la identidad personal en función de criterios objetivos de identificación” (p. XXX). Lo que acabamos de llamar “competencia entre dos tradiciones filosóficas, será sometido al arbitraje de la dialéctica entre la identidad-ídem y la identidad-ipse, de la cual hemos hecho, con el carácter reflexivo del sí, el segundo rasgo gramatical del sí mismo” (Ricoeur, 1996, p. XXX).

Merced a este nuevo desarrollo del tema de la identidad narrativa, “el concepto de acción –del cual, recordémoslo, la narración es la mimesis– recobrará la amplitud de sentido que podía tener el concepto aristotélico de praxis, en contra de las drásticas limitaciones – justificadas por el propósito del análisis–” (Ricoeur, 1996, p. XXX). A las cuales la semántica de la acción habrá sometido el obrar humano en el subconjunto precedente. “Al mismo tiempo y correlativamente, el tema de la acción narrada comenzará a igualarse con el concepto del hombre que actúa y que sufre, que nuestro procedimiento analítico-hermenéutico es capaz de deducir” (Ricoeur, 1996, p. XXX).

Clave de esta reflexión de Ricoeur es que del diálogo entre la identidad-ídem (el carácter reflexivo del sí), y la identidad-ipse (rasgo gramatical del sí mismo), posibilita trabajar la identidad narrativa.

Ricoeur (1996) se da a la tarea de resolver el problema de la identidad personal; como dice, para llenar este vacío notable, a donde se expone de nuevo la teoría narrativa, no en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se hizo en *Tiempo y narración*, sino en su aporte a la constitución del sí. Por lo que busca desarrollar su teoría narrativa entre ipseidad y mismidad.

Al pensar el concepto de identidad narrativa, genera una precomprensión intuitiva que se tiene de este estado de cosas, preguntándose: ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se les aplica modelos narrativos (tramas) tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (novela o drama)? ¿No consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? Ese trabajo lo plantea en el libro *Temps et récit III (Tiempo y narración III)*, donde infiere, que al final de un largo recorrido con el relato histórico y el de ficción, se pregunta si existiría una estructura de la experiencia capaz de integrar esos dos grandes clases de relatos. Formula entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de intercambiar el orden de los elementos (quiasmo) entre historia y ficción.

Parecía, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la

narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias. Lo que falta a esta aprehensión intuitiva del problema de la identidad narrativa, es una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades. La cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción desviaba, en cierto modo, la atención de las considerables dificultades ligadas al problema de la identidad como tal. A estas dificultades se consagra el presente estudio. (Ricoeur, 1996, p. 107)

Vemos que la comprensión de sí, se encuentra en la interpretación y está en la narración, que es válida tanto para la historia como la ficción, lo cual nos posibilita una identidad como persona y comunidad.

#### *Sobre el problema de la identidad personal.*

El problema de la identidad personal lo plantea con dos términos que ayudarán a entender la problemática, la identidad como mismidad (latín: *ídem*; alemán: *gleichheit*; inglés: *sameness*) por otro lado la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; alemán: *selbstheit*; inglés: *selfhood*). Donde así a primera vista sean similares, la ipseidad, no es la mismidad.

La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. “A la cabeza se sitúa la identidad numérica, así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino (una sola y misma cosa)” (Ricoeur, 1996, p.110). Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad (no una sino dos o más veces). Para Ricoeur (1996) “a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de re-identificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, o muchas veces” (p.110).

Hace una pregunta en cuanto a la temática de identidad-mismidad, hay una forma de permanecer en el tiempo la cual se vincula a la pregunta ¿Quién?, en cuanto irreducible a toda pregunta ¿Qué?, una forma de permanecer en el tiempo que sea una contestación a la pregunta: ¿Quién soy? Plantea que al hablar de nosotros mismos, tenemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resume en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el carácter y la palabra dada. Siendo estos dos elementos en donde se reconoce de buen grado una permanencia que decimos ser de nosotros mismos.

En uno y en otro reconocemos de buen grado una permanencia que decimos ser de nosotros mismos. Mi hipótesis es que la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del idem y de la del ipse, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. (Ricoeur, 1996, p. 113)

Pero sigue inquiriendo ¿Qué es lo que traiciona, bajo la identidad del mismo, la identidad del sí e impide asignar pura y simplemente la identidad del carácter a la del mismo? ¿Por qué decir que acumula la identidad del sí y la del mismo? ¿En qué sentido el término tiene, a la vez, valor descriptivo y valor emblemático? ¿Qué debemos entender por carácter?

Entiendo aquí por carácter el “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo”(Ricoeur, 1996, p. 113). De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona.

Para tener más claridad de los términos, la mismidad o identidad-idem no es la ipseidad o identidad-ipse. La mismidad es una continui-

dad ininterrumpida de estadios del mismo individuo. Al hablar de nosotros mismos disponemos de dos modelos de permanencia en el tiempo: el carácter y la palabra dada. Por carácter entendemos el conjunto de signos distintivos los cuales “permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo él mismo; acumula así la identidad numérica y la cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo, por eso designa en el tiempo la mismidad de la persona” (Biedma, 2007, p.183).

Hay un momento en que el punto límite en el que la problemática del ipse se vuelve indiscernible de la del ídem, porque el ídem como carácter sedimentado recubre al ipse, la instancia que toma la iniciativa de contraer nuevas costumbres (mejores o peores). “El carácter es así el qué del quién, pero incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, ipse, pero este ipse se enuncia como ídem” (Biedma, 2007, p.183).

PR argumenta que el carácter también lo entiende como una manera de existir según una perspectiva finita, afectando la (su) apertura al mundo de las cosas, de los valores, de las ideas, de las personas.

El carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de “disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del ipse se vuelve indiscernible de la del ídem e inclina a no distinguir una de otra” (Ricoeur, 1996, p.115). Por consiguiente, “es importante preguntarse acerca de la dimensión temporal de la disposición: ésta responderá más adelante el carácter en el camino de la narrativización de la identidad personal” (Ricoeur, 1996, p.115).

En donde argumenta:

En primer lugar, a la noción de “disposición se vincula la de costumbre, con su doble valencia de costumbre que, según se dice, estamos contrayendo y de costumbre ya adquirida. Así pues, estos dos rasgos tienen un significado temporal evidente: la costumbre proporciona una historia al carácter” (Ricoeur, 1996, p. 115). Pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir, y en último término, a abolir la innovación que la ha precedido.

Ravaisson, en su famosa tesis *De l'habitude*, era el primero en asombrarse de esta “fuerza de la costumbre, en la medida que veía el



retorno de la libertad a la naturaleza. Esta sedimentación confiere al carácter la especie de permanencia en el tiempo que yo interpreto aquí como recubrimiento del ipse por el ídem” (Ricoeur, 1996, p. 115). “Pero este recubrimiento no anula la diferencia de las problemáticas: incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, ipse; pero este ipse se enuncia como ídem” (Ricoeur, 1996, p. 115).

Ese recubrimiento del ipse por el ídem, al decir mi carácter soy yo, yo mismo, ipse, pero a la vez que este ipse se enuncia como un ídem, hacen que sean signos que me reconocen como una persona.

Al hablar de las identidades adquiridas en donde lo otro entra en composición de lo mismo, agrega:

En efecto, “en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas identificaciones –con valores, normas, ideales, modelos, héroes–, en los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse dentro de, contribuye al reconocerse-en” (Ricoeur, 1996, p. 116). La identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta alteridad asumida; pero ésta ya está latente, según Ricoeur (1996) en la “identificación con valores que nos hacen situar una ‘causa’ por encima de la propia vida; un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto a la conservación de sí” (p. 116). “Aquí los polos de identidad se avienen. Esto demuestra que no se puede pensar hasta el final el ídem de la persona sin el ipse, aun cuando el uno encubra al otro” (Ricoeur, 1996, p. 116).

En los estudios séptimo, octavo y noveno, se cuestiona: ¿Quién es el sujeto de la imputación moral? (La vida ética, hombre responsable)

Propone un último rodeo mediante las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas, respectivamente, con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio. Así, se esclarecerá las dimensiones éticas y morales de un sujeto a quien puede imputarse la acción, buena o no, hecha por deber o no. Si los estudios primero y segundo han sido los primeros en realizar el proceso del análisis y de la reflexión, y si los estudios quinto y sexto han puesto el acento principalmente en la oposición entre ipseidad y mismidad, la dialéctica del mismo y del otro

encontrará su desarrollo filosófico apropiado en los tres estudios éticos (Ricoeur, 1996, p. XXXI).

A decir verdad, “la dialéctica del sí mismo y del otro no ha faltado en los estudios precedentes, ni, por otra parte, la del ipse y la del ídem. En ninguna etapa el uno mismo habrá sido separado de su otro” (Ricoeur, 1996, p. XXXI). Ocurre que esta dialéctica, la más rica de todas, como el título de esta obra recuerda, no encontrará su “pleno desarrollo más que en los estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. La autonomía del sí aparecerá en ellos íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada hombre” (Ricoeur, 1996, p. XXXI).

Para empezar, sobre el hombre responsable se hace la pregunta: ¿Qué sucede ahora con la distinción propuesta entre moral y ética? Dice de los términos, uno viene del latín, el otro del griego y los dos remiten a la idea intuitiva de costumbres, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que se impone como obligatorio y lo que es estimado bueno. Pero hace la diferencia al explicar, el término de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción, y el de ética para la intencionalidad de una vida realizada (Ricoeur, 1996).

Referencias ética y moral y su relación con la ipseidad: ¿En qué afecta a nuestro examen de la ipseidad esta articulación de un género particularísimo entre objetivo teleológico y momento deontológico?

La articulación entre objetivo teleológico y momento deontológico, primero percibidos en el nivel de los predicados aplicados a la acción –predicado «bueno», predicado «obligatorio»–, encontrará finalmente su réplica en el plano de la designación de sí; al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos en lo sucesivo, estima de sí, y al momento deontológico, el respeto de sí. Según la tesis propuesta aquí, debería aparecer: 1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima

de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto. Así, estima de sí y respeto de sí representarán conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento, que es, al mismo tiempo, un despliegue de su ipseidad. (Ricoeur, 1996. p. 175)

La estima de sí es más importante que el respeto de sí, por lo cual en su tesis lo plantea de primero (donde prima la idea de ética), en un *hic et nunc* (aquí y ahora) de la vida práctica, la cual hace desplegar la ipseidad de la persona.

Habla de tender a la vida buena, en donde sigue prevaleciendo la ética sobre la moral a lo que llama intencionalidad ética a la intencionalidad de la vida buena con y para otro con instituciones justas.

Se basa en lo planteado por Aristóteles, respecto del vivir bien, la vida buena, en donde aparece otro cuestionamiento ¿Una vez más lo informe amenaza al discurso? A la cual dice que no hay ningún tipo de amenaza, pues según Aristóteles el haber buscado en la praxis el anclaje fundamental del objetivo de la vida buena, en donde las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco* nos ponen en el camino: “Todo arte (*techné*) y toda investigación (*méthodos*) y, del mismo modo, toda acción (*praxis*) y elección (*prohairesis*) parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el Bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (Ricoeur, 1996, p. 177).

Ante el modelo medio-fin (instrumental) que propone la *techné*, frente a lo contrario, lo propuesto de una vida buena es la *phrónesis* (la sabiduría práctica) el término que nos ayuda a que el hombre se enrute por ese camino del buen vivir.

Entre las ideas de esa vida buena que desarrolla, se habla de la *philautía*, la que concibe como: el hombre feliz necesita de amigos; pero también el término se extiende a que cada uno sea amigo de sí mismo, para tener siempre una referencia a lo bueno.

Pues el sí mismo que uno ama es lo mejor de sí, llamado varias veces pensamiento o intelecto (*nous*), o incluso alma, a saber, lo que en sí mismo es más duradero, más

estable, menos vulnerable al cambio del talante y de los deseos, así como a los accidentes de la fortuna. (Ricoeur, 1996, p. 191)

Y continúa reflexionando sobre la amistad:

Según Ricoeur (1996): “Es el sentido del ‘uno por el otro’ (*allélous*) de Aristóteles, que hace recíproca a la amistad. Esta percepción se analiza en varios elementos: reversibilidad, insustituibilidad, similitud” (p. 201). “De la reversibilidad tenemos un primer modelo en el lenguaje bajo la apariencia de la interlocución. A este respecto, es ejemplar el intercambio de los pronombres personales; cuando digo ‘tú’ a otro, él entiende ‘yo’” (Ricoeur, 1996, p. 201).

Referente al término solicitud, que esgrime, lo ve como la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima. Siendo en la experiencia del carácter irreparable de la pérdida del otro amado tal como lo conocemos, por la traslación que hacemos de otro hacia nosotros mismos, el carácter irremplazable de nuestra propia vida. De esa manera, la solicitud responde a la estima del otro por mí mismo.

...colocaré la similitud, que no es solamente patrimonio de la amistad, sino, como se ha enunciado, de todas las formas inicialmente desiguales del vínculo entre sí mismo y el otro. “La similitud es fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo” (Ricoeur, 1996. p. 202). ‘Como a mí mismo’ significa: “tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo” (Ricoeur, 1996. p. 202).

También piensa que el vivir bien no se limita solamente a las relaciones interpersonales sino también en las instituciones, ya que: “en cuanto el querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su indispensable tercera dimensión: la justicia” (Ricoeur, 1996. p. 202).

Continuando con su ontología y ética de los estudios, argumenta: Finalmente, “es en el plano ético donde la afección de sí por lo otro reviste los rasgos específicos que conciernen tanto al plano propia-

mente ético como al plano moral marcado por la obligación” (Ricoeur, 1996. p. 366). La misma definición de ética que se propone –vivir bien para otro y con otro en instituciones justas– no se piensa sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud a la vez recibida y ejercida: “la dialéctica de la estima de sí y de la amistad, antes incluso de cualquier consideración que descansa en la justicia de los intercambios, puede reescribirse totalmente en los términos de una dialéctica de la acción y de la afección” (Ricoeur, 1996. p. 366).

En donde para ser amigo de sí, se precisa haber entrado ya en una relación de amistad con otro, como si la amistad para sí mismo fuese una autoafección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo.

El problema planteado aquí es el de saber qué nueva figura de alteridad es convocada mediante ésta afección del ipse por el otro distinto de sí; y, por implicación, qué dialéctica de lo Mismo y de lo Otro responde al requisito de una fenomenología del sí afectado por lo otro distinto de sí (Ricoeur, 1996. p. 367).

### **3.9. LA IDENTIDAD NARRATIVA: LA VIDA CONTADA.**

En este apartado relacionamos la identidad narrativa con la vida, es decir, los textos *La identidad narrativa*, y *La vida*: un relato en busca de narrador, en donde se reafirma que nunca la vida ha estado alejada de la perspectiva de Ricoeur, sino más bien afianza la unión entre estas, la identidad que nos brinda una identidad narrativa, esa identidad dinámica que posee el ser humano con la manera como se cuentan las cosas (las historias se narran, la vida se vive) lo cual nos ofrece la interpretación de un sí mismo a través de una sabiduría práctica (inteligencia narrativa).

La identidad narrativa fue una conferencia pronunciada por Ricoeur en la facultad de teología de la Universidad de Neuchâtel (Suiza) con motivo de la concesión del doctorado *Honoris causa* en Teología en el año 1986.

En el preámbulo al texto *La identidad narrativa*, María Antonia González y Greta Rivarano hablan como Ricoeur son sus tres volúmenes del libro *Tiempo y Narración*, establece su tesis de la identidad

narrativa, luego con *Sí mismo como otro*, pule más su idea, siendo en *La identidad narrativa*, ubicado en el libro *Historia y narratividad* en donde muestra sus conclusiones de este especial proceso (Stoopen, 2009).

La identidad del ser humano es móvil, dinámica, no es una forma fija del conocimiento y se construye a través de un proceso, que se configura a través de lo ídem e ipse, siendo un juego constante de interrelación entre lo fijo y lo móvil.

Plantean que somos narratividad, al estar metidos en una trama, donde se cruza presente y pasado; somos subjetividad constituida como resultado de la heterogeneidad de un texto, siendo autocreación incesante a partir de relatos históricos y de ficción que constituyen la historia de una vida, el ser humano encuentra es identidad narrativa a través de esa función narrativa.

Ricoeur retoma las últimas páginas de su libro *Tiempo y Narración III*, en donde trata el tema de la identidad narrativa, al decir que esa identidad se alcanza por la mediación de la función narrativa.

En dicho trabajo, abordaba esta noción después de un largo recorrido, en que el destino de la noción de tiempo era la apuesta principal. Mostré que el tiempo humano se constituye en la intersección del tiempo histórico, sometido a las exigencias cosmológicas del calendario, y del tiempo de la ficción (epopeya, drama, novela, etcétera), abierto a variaciones imaginativas ilimitadas.

Al final de ese recorrido, sugería que la comprensión de sí se encontraba mediatizada por la recepción conjunta (en la lectura especialmente) de los relatos históricos y de los de ficción. Conocerse, decía entonces, consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción. Pero no fui más allá y dejé de precisar el término identidad. (Stoopen, 2009, p. 341)

PR en ese nuevo camino parte de la problemática de la identidad, la cual trabaja desde la noción de sí mismo (que ya definimos en el apartado anterior de sí mismo como otro). En donde encuentra un problema: lo idéntico tiene dos sentidos que corresponden a dos términos

ídem e ipse; en el ipse encuentra que su relación con la permanencia en el tiempo resulta ser problemática, por el carácter cambiante del sí mismo, por eso propone tres ámbitos para investigarlo:

a) “La teoría de la acción, en la que el sí mismo se designa como agente, es decir, como autor de una acción que para él, depende de sí mismo” (Stoopen, 2009, p. 342). b) “la teoría de los actos de habla (*speech-acts*), en la que el sí mismo se designa como hablante, es decir como emisor de enunciados” (Stoopen, 2009, p. 342) y c) “la teoría de la imputación moral, en la que el sí mismo se designa como responsable” (Stoopen, 2009, p. 342).

Al tratar el tema de la dimensión narrativa, aparecen aspectos del sí mismo que no había abarcado, entre estos está, la dimensión temporal de la experiencia humana, pues el sujeto de imputación moral y el emisor de enunciados se designan ambos en la acción, en esa enunciación y en esa asunción de responsabilidades no es intemporal.

Para involucrar esa dimensión temporal, introduce el concepto de historia de vida al hacer la pregunta: ¿En qué sí mismo se refleja la historia de una vida? La pregunta en una primera mirada se alejaría del plano lingüístico para estudiar la inmediatez o la intuición del sentimiento que dan las filosofías de la vida, pero él dice que no se trata de eso sino que el relato es una dimensión lingüística que proporciona una dimensión temporal de la vida, teniendo en cuenta que se puede hablar de una historia de vida desde la poética del relato, siendo además que la Historia de vida se convierte en una historia contada.

En este camino la mediación narrativa es necesaria por sobre todos los problemas que trae abarcar la historia de una vida, ya que el principal obstáculo está en el modo de encaminamiento; para eso PR trae a colación a Wilhelm Dilthey, el encadenamiento o la conexión de una vida (*Zusammenhang des Lebens*), donde lo apórico de la reflexión es alcanzar una noción de identidad que mezcla dos sentidos, la identidad del sí mismo y la identidad de lo semejante.

Respecto a lo anterior Ricoeur cuestiona ¿Cómo podría el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera en él un núcleo inmutable que eludiese el cambio temporal?, es decir hay algo que no cambia en ese proceso.



Ahora bien, “la experiencia del cambio corporal y mental contradice dicha mismidad. Además de inevitable, la antinomia parece insoluble cuando se plantea en estos términos, a saber, mediante categorías inapropiadas para considerar la noción de encadenamiento de una vida” (Stoopen, 2009, p. 343). Estas categorías son las empleadas por Kant cuando habla de las de relación, entre las que se encuentra, en primer lugar, la categoría “de sustancia, que esquematiza ‘la permanencia de lo real en el tiempo’, definida por Kant como ‘la representación de lo real como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general; sustrato que permanece mientras cambia todo lo demás’” (Stoopen, 2009, p. 343).

A este planteamiento le suma los conceptos de permanencia o sustancia:

Para Stoopen (2009): “A esta categoría y a este esquema les corresponde, en el plano del juicio, formando parte de la primera de las analogías de la experiencia, el principio (Grundsatz) de la permanencia” (p. 343). Que se enuncia del siguiente modo: “Todos los fenómenos contienen algo de permanente (sustancia) considerado como el propio objeto, y algo cambiante, considerado como una mera determinación suya, es decir como un modo de existencia del objeto” (Stoopen, 2009, p. 343).

Al pensar en la permanencia y no-permanencia en la conexión con la vida no tiene una regla, pero la precomprensión de esta se da en la medida en la que la noción de conexión de una vida se orienta a la combinación de los rasgos de la permanencia y el cambio, siendo la mediación del relato la que sirve para entender. El ¿Cómo? es lo que dice PR, hay que abordar:

Eso es lo que ahora vamos a tratar de mostrar. Vamos a proceder del siguiente modo: tras hablar “de la identidad que confiere la trama del relato, pasaremos a abordar la identidad del personaje en el relato, para alcanzar, por último, a la identidad del sí mismo como que es refigurada principalmente en el acto de la lectura” (Stoopen, 2009, p. 344).

Para Ricoeur el hilo conductor es que el relato construye el carácter duradero de un personaje, al que podemos llamar su identidad narrativa, donde la identidad de la historia forja a la del personaje.



Aristóteles en su poética relaciona la historia contada y el personaje y plantea que la novela moderna también tiene en vigencia ese tipo de identidad (la identidad de la historia forja a la del personaje).

Recuerda las ideas principales de la teoría de la narración en su texto *Tiempo y narración*, donde toma de guía, de modelo trágico de Aristóteles, siendo la identidad dinámica que la poética le da al *mythos* de la tragedia mediante el conflicto que existe entre la exigencia de concordancia y el reconocimiento de las discordancias en todo el relato. Entiende la concordancia como el principio de orden o disposición de los hechos, los cuales tienen tres rasgos: completud, totalidad, y extensión.

La completud es la unidad de la composición, la cual requiere que la interpretación de una parte se subordine a la del todo; el conjunto de la obra es lo que tiene “comienzo, medio y fin”, pero un acontecimiento solamente cumple la función de comienzo, medio o fin en virtud de la composición poética; referente a la clausura del relato es la piedra de toque del arte de componer y se parece en ese sentido a la extensión, si es largo o corto el relato depende del autor al encadenar los acontecimientos, la verosimilitud a través del *Hóros* (una delimitación).

Para PR los relatos exigen una concordancia pero en el modelo trágico la discordancia es importante ya que es la que da un giro o cambio a la fortuna, la peripecia; debido a su contingencia y a su carácter sorprendente es la forma característica del cambio en la tragedia compleja, la contingencia es entendida como la necesidad o la probabilidad del relato, lo que en la vida podría no vincularse con necesidad alguna, y en el relato si sirve para la progresión de la trama. Esa forma de sorpresa que genera en el espectador, también le produce purificación de sus emociones, la *Kátharsis*, como lo llama Aristóteles. De esa manera hace catarsis en la tragedia al depurar emociones en la piedad y el miedo.

“He reservado el término configuración para eludir el arte de la composición que media entre la concordancia y la discordancia, y que regula la forma móvil que Aristóteles llamaba *mythos* y que nosotros traducimos por elaboración de la trama” (Stoopen, 2009, p. 346). Prefero hablar de configuración antes que “de estructura para subrayar el

carácter dinámico de la operación de elaborar una trama. Asimismo, la proximidad que existe entre las nociones de configuración y de figura posibilita llevar a cabo un análisis del personaje considerado como figura del sí mismo” (Stoopen, 2009, p. 346).

Sobre la concordancia discordante de la configuración narrativa, Ricoeur dice que en su libro *Tiempo y narración II*, se dedicó a generalizar dicho modelo el cual se puede aplicar a formas modernas de componer, como el drama o la novela, tratando de dar cuenta de las distintas mediaciones que lleva a cabo la trama:

Entre las componentes inconexas de la acción “–intensiones, causas y golpes de azar– y el encadenamiento de la historia, y, por último, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal, que, en última instancia, puede modificar la cronología hasta el punto de suprimirla” (Stoopen, 2009, p.347). “Estas múltiples dialécticas ponen de manifiesto, a mi juicio, la oposición presente en el modelo trágico de Aristóteles entre dispersión episódica del relato y la capacidad de unificación característica de la acción configurativa en que consiste la poiesis” (Stoopen, 2009, p.347).

De esa manera, se puede dar cuenta de la identidad del personaje en relación con la elaboración de la trama mediante la que el relato obtiene su identidad, por eso toda historia se considera una cadena de transformaciones la cual va de una situación inicial a una final, por eso: “la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de totalidad y de unidad de la trama” (Stoopen, 2009, p.347). De ahí concluye, que la identidad narrativa del personaje sólo puede ser correlativa de la concordancia discordante de la propia historia.

También nos habla de la pérdida de la identidad del personaje, la cual podría ser causa de la crisis de clausura del mismo y de la configuración del relato, en donde se produce una especie de cisma, que afecta la figura permanente del héroe, la cual es determinada por los valores de la discordancia y concordancia.

También infiere que la descomposición de la forma paralela a la pérdida de identidad del personaje rebasa los límites del relato y se aproxima más al formato de ensayo. Pero agrega:

No hay que dejarse confundir respecto de la significación “de este fenómeno literario: debemos señalar que, incluso en el caso extremo de la pérdida de la identidad del héroe, no nos encontramos fuera de la problemática del personaje. Un no-sujeto no es nada respecto a la categoría de sujeto” (Stoopen, 2009, p. 349).

Esto de no encontrarse fuera de la problemática del personaje, significa que al hacer la pregunta ¿Quién soy?, y si existe la respuesta, nada, de cierta manera, es una respuesta a la pregunta, que así no pareciera, se aproxima a lo que se está buscando, pues está más cerca de esa desnudez que trae el cuestionamiento ¿Quién?

Sobre la apropiación del personaje como el yo refigurado, hace la pregunta: ¿Cuál es la contribución de la poética del relato a la problemática del sí mismo?

Para darle solución al interrogante habla de la teoría strawsoniana referente a la teoría de la acción, en donde el arte narrativo confirma la voz en tercera persona para conocer más al hombre, ya que el héroe es el que habla, se confiesa, muestra su autobiografía, por eso dice que mediante la poética alemana se ha logrado conocer más a los humanos.

Otro de los rasgos de la noción de persona, es cuerpo, ya que mediante su acción interviene en el curso de las cosas con un perfil físico y psíquico, lo cual genera conductas, intenciones y motivos.

Gracias a ese tipo lecturas, Ricoeur pregunta: ¿No hemos aprendido los recovecos de la envidia, los ardides del odio y las modulaciones del deseo en los personajes surgidos de la creación poética, que no importa que sean designados en primera o en tercera persona?

“El thesaurus de lo psíquico es fruto, en gran medida, de las investigaciones del alma que han llevado a cabo los hacedores de tramas y los inventores de personajes” (Stoopen, 2009, p. 350). El personaje, asimismo, confirma de forma sorprendente nuestra hipótesis de que para atribuirse a uno mismo los predicados psíquicos “llamados *self-ascribable*, la persona que se designa mediante la tercera persona ha de ser capaz además de designarse a sí misma artificialmente mediante las operaciones reflexivas vinculadas a los actos de habla y, en general, al fenómeno de la enunciación” (Stoopen, 2009, p. 350).

En el tejido de la narración, el discurso del narrador asume al del personaje al prestarle su voz, a la vez que el narrador se involucra al tono del personaje. Rememora de nuevo a Aristóteles al decir que los personajes son mejores (tragedia) o peores (comedia), en donde sus destinos nos parecen inmerecidos o merecidos.

La intelección narrativa mantiene un parentesco con el juicio moral, en la medida que explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y a la desgracia. La alquimia simple de estos cuatro ingredientes adopta, evidentemente, formas cada vez más complejas, ambiguas e incluso equívocas a medida que avanzamos en la historia de la novela y del teatro. (Stoopen, 2009, p. 352)

De esa manera, la identidad narrativa parece desvanecerse en donde el escritor plantea unas normas que se pueden ir desvaneciendo y apareciendo según su criterio, las cuales parecieran escapar de todo criterio de evaluación moral y esa experimentación de la propia identidad del personaje; la hemos tenido a través de lo denominado como la noción de variaciones imaginativas.

PR dice que la función narrativa no se limita a intensificar las características del sí mismo, sino más bien a un elemento que plantea al sí mismo en otra novedosa dirección.

Ese factor específico se “encuentra vinculado al carácter ficticio del personaje en el relato literario. El personaje comparte con el relato y con la acción de éste, dicho carácter ficticio. Es fruto de la propia definición de la trama como mimesis de la acción” (Stoopen, 2009, p. 352). Para Stoopen (2009), “ahora bien cuando hablamos de mimesis hablamos al menos de dos cosas: por una parte, de la ‘fábula’ de la acción (se trata de una de las posibles traducciones de *mythos*, junto a la elaboración de la trama)” (p. 352). Que se desarrolla en el espacio de la ficción, y, por otra de los hombres, la reinterpreta, la re-describe o, como dijimos en *Tiempo y narración III*, la refigura. “Hemos de aclarar ahora esta vertiente del problema de la mimesis, ya no sólo desde el punto de vista de la acción, sino desde el del personaje propiamente dicho” (Stoopen, 2009, p. 352).

En este aspecto es donde está el punto más interesante por resolver, en lo propuesto por Ricoeur, el de la apropiación, es decir de cómo el sujeto de carne y hueso (lector) se apropia de las significaciones de una acción, representadas en sí mismas por un relato y un héroe ficticio, y surge de nuevo una cuestión ¿Qué refiguración del sí mismo resulta de esta apropiación mediante la lectura? Frente a esta pregunta plantea dos reflexiones.

Primera reflexión:

La refiguración mediante el relato pone de manifiesto un aspecto del conocimiento de sí mismo que supera con mucho “el marco del relato. A saber: que el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a decir que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada” (Stoopen, 2009, p.353). “Las mediaciones simbólicas que lleva a cabo el relato se encuentran vinculadas a dicha mediación. La mediación narrativa subraya, de ese modo, ese importante carácter del conocimiento de uno mismo que consiste en ser una interpretación de sí mismo” (Stoopen, 2009, p.353).

Esa refiguración de uno mismo, se da al entender los signos culturales que nos rodean, pero para entender esos signos necesitamos de esas mediaciones para lograr hacer una interpretación de sí mismo, siendo una tarea más amplia que lo planteado en un texto, se podría decir que inicia con el relato pero se relaciona con todas las mediaciones las cuales que le propicie la vida, de ese rodeo de signos culturales y de signos de la vida real.

La apropiación de la identidad del personaje ficticio que lleva a cabo el lector es el vehículo privilegiado de esa interpretación. Su peculiar aportación consiste precisamente, en el carácter de figura del personaje, que hace que el sí mismo, narrativamente interpretado, se revele él mismo como yo figurado, como un yo que se figura tal o cual. Nos encontramos, en este punto, con un rasgo que enriquece considerablemente la noción de sí mismo, tal como resulta de la referencia identificadora de la designación de sí mismo en el proceso de la enunciación y, por último, en la imputación moral de uno mismo. La

aprehensión del sí mismo resultante nos aparecerá de ahora en adelante demasiado simple, en la medida en que no se encuentra mediatizada. (Stoopen, 2009, p. 353)

La figura del personaje hace que la persona se identifique con lo enunciado de este y luego con la imputación moral que describe, lo que hace revelar al sí mismo como figurado, generando esa identidad.

Segunda reflexión:

¿Cómo este yo, al figurarse que es tal o cual, se convierte en un yo refigurado? Hay “que considerar más de cerca, en este punto, los procedimientos a los que apresuradamente hemos llamado de apropiación. La recepción del relato que lleva a cabo el lector es la ocasión, precisamente de toda una variedad de modalidades de identificación” (Stoopen, 2009, p.353). Nos encontramos, de ese modo, con una situación cuando menos extraña; nos hemos preguntado respecto de ese comienzo de estas investigaciones, por lo que significa identificar “a una persona, identificarse a uno mismo o ser idéntico a uno mismo, y vemos cómo, en el trayecto de la autoidentificación se interpone la identificación con otro real, en el relato histórico e irreal en el relato de ficción” (Stoopen, 2009, p.353).

Esa apropiación de la cual se hablaba, se da en un proceso de auto identificación a través de relatos reales o de ficción, de ese otro que permite una identificación, como esa figura se refigura, para tratar de encontrar el quién soy.

El carácter de experiencia de pensamiento que hemos aplicado a la ficción épica, novelística o dramática cobra un sentido fuerte en este punto: apropiarse mediante la identificación con “un personaje es someterse uno mismo al ejercicio de variaciones imaginativas que se convierten de ese modo en las propias variaciones del sí mismo. Dicho ejercicio corrobora esta conocida sentencia de Rimbaud – ¡que tiene más sentido!–: ‘yo es otro’” (Stoopen, 2009, p.353).

El sentido de esa apropiación no es más que darle el sentido a ese otro, con sus variaciones imaginativas, que es el yo, el sí mismo el cual lo identifica. Por eso la figuración de sí implica que el sí mismo se objetiva en una construcción del yo, pero esto, al verlo desde una hermenéutica de la sospecha se puede ver como un desconocimiento o

ilusión, ya que vivir a través de esa representación consistiría en proyectar una imagen engañosa.

De esa manera:

“La identificación se convierte, entonces, en un medio de engañarse o de huir de uno mismo, como constatan dentro del propio reino de la ficción los ejemplos de Don Quijote o de Madame Bovary” (Stoopen, 2009, p. 354). Según Stoopen (2009) “Existen varias versiones de esa sospecha: desde la ‘trascendencia del ego’ de la que habla Sartre, hasta la asimilación del yo al imaginario falaz, diametralmente opuesto a lo simbólico, de la que habla Lacan” (p. 354). No es seguro que “la instancia del yo, en el propio Freud, no sea, contrariamente a las tesis del ego-analysis una construcción potencialmente falaz de ese tipo. Pero la hermenéutica de la sospecha sólo tiene fuerza si podemos oponer lo auténtico a lo inauténtico” (Stoopen, 2009, p. 354).

A lo cual PR cuestiona: ¿Cómo se puede hablar de una forma auténtica de identificación con un modelo, sin asumir la hipótesis de que la figuración de uno mismo a través de la mediación del otro pueda ser un medio auténtico de descubrirse a sí mismo, de que construirse consista efectivamente en convertirse en lo que uno es?

“Éste es el sentido que adopta la refiguración en una hermenéutica de la recolección. Como todo simbolismo, el del modelo de ficción sólo tiene la virtud de poner de manifiesto algo en la medida que posee una fuerza transformadora” (Stoopen, 2009, p. 354). “En ese nivel de profundidad, manifestar y transfigurar se comprueban inseparables. Falta por saber si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de la búsqueda de identidad personal” (Stoopen, 2009, p. 354).

En esa búsqueda de la identidad a través de las variaciones imaginativas, el riesgo que existe es la errancia entre los modelos enfrentados de identificación a los que se expone la imaginación.

Además, no contento con extraviarse, el sujeto en busca de identidad se enfrenta nuevamente a su imaginación, a la hipótesis de la pérdida de dicha identidad, de esa *Ichlosigkeit*, que fue al mismo tiempo el tormento de Musil y el efecto de sentido cultivado interminablemente por su obra. Al identificarse con el hombre sin atributos,



es decir, sin identidad, el sí mismo se enfrenta a la hipótesis de su propia nada. (Stoopen, 2009, p. 355)

Como se comentaba anteriormente, el hecho de que la persona se identifique con la nada no significa que sea nada, sino que esa nada tiene un yo, y al tener un sujeto le da sentido a la nada; por eso Ricoeur dice: ¿Quién es aún yo cuando el sujeto dice que no es nada?, a lo cual responde: un sí mismo privado del auxilio de la mismidad.

Por eso en Stoopen (2009) infiere Ricoeur, en esos momentos de completo despojo, a la respuesta nula de ¿Quién soy?, lo cual nos lleva a la desnudez y no a la nulidad de la pregunta. En donde la dialéctica de la concordancia y la discordancia, al ser desarrollada en la trama del personaje es asumida por la persona que lo lee, le podría dar una nueva esperanza, si no de éxito, al menos de significación, que es donde la interpretación cumple su función.

Continuando con la relación de textos de la identidad narrativa y la vida contada, tenemos la primera parte; ahora vamos con la segunda, La vida: un relato en busca de narrador.

Ricoeur comienza diciendo:

De siempre ha sido conocido y se “ha dicho que la vida tiene que ver con la narración; hablamos de la historia de una vida para caracterizar el intervalo entre nacimiento y muerte. Y, con todo, esta asimilación de la vida a la historia no es automática” (Ricoeur, 2006, p. 9). Se trata, incluso, de una idea trivial que es necesario someter, antes de nada, a una duda crítica. Esta duda es el resultado de todo el “conocimiento adquirido en las décadas pasadas en relación al relato y a la actividad narrativa, un saber que parece alejar el relato de la vida en tanto que vivida y que confina al relato en el campo de la ficción” (Ricoeur, 2006, p. 9).

La pregunta que esto suscita sería: ¿Por qué la actividad narrativa se ve alejada de la vida vivida y está más pensada desde la ficción?, sobre esta relación entre relato y vida se menciona a Sócrates, quien tiene en su pensamiento que una vida no examinada no es digna de ser vivida, y para ir desarrollando esa idea comienza con la afirmación: “las historias son narradas y no vividas; la vida es vivida y no narrada” (Ricoeur, 2006, p. 9).



Para ir desarrollando este cuestionamiento, comienza a hablar del acto de narrar.

La teoría sobre la narración, a la que “hago mención en este momento, es bastante reciente, ya que en su forma más elaborada procede tanto de los formalistas rusos y checos de los años 20 y 30 como de los estructuralistas franceses de los años 60 y 70” (Ricoeur, 2006, p.10). Pero, a la vez, también es una teoría bastante antigua, en la medida en que ya la encontramos prefigurada en “la Poética de Aristóteles. Es cierto que Aristóteles no conocía más que tres géneros literarios: la epopeya, la tragedia y la comedia; pero su análisis era ya lo suficientemente general y formal como para dejar espacio a las transposiciones modernas” (Ricoeur, 2006, p.10).

Como se ha hablado en otros apartados de ésta investigación, acoge la poética de Aristóteles su concepto central de construcción de la trama, la cual se dice en griego *mythos* y:

“... que significa al mismo tiempo fábula en el sentido de historia imaginaria y trama (en el sentido de historia bien construida)” (Ricoeur, 2006, p.10). Este segundo aspecto “del *mythos* de Aristóteles es el que voy a tomar como guía; y de este concepto de trama es del que quiero extraer todos los elementos susceptibles de ayudarnos, posteriormente, a reformular la relación entre vida y relato” (Ricoeur, 2006, p.10).

La trama propuesta por el filósofo griego, no es una estructura estática, sino un proceso integrador que sugiere una identidad dinámica, que sólo llega a su plenitud en el lector, es decir, en el receptor vivo de la historia narrada.

Sobre la construcción de la trama, se infiere la trama como síntesis de elementos heterogéneos, por eso la trama obtiene una historia a partir de sucesos diversos:

...o, si se prefiere, de transformar los múltiples sucesos “en una historia. En este sentido, un acontecimiento es mucho más que una ocurrencia, es decir, algo que simplemente sucede: el acontecimiento es el que contribuye al desarrollo del relato tanto como a su comienzo y a su final desenlace” (Ricoeur, 2006, p.10). “En relación a esto, la historia narrada es siempre más que la simple enumeración, en un or-

den seriado o sucesivo, de incidentes o acontecimientos, porque la narración los organiza en un todo inteligible” (Ricoeur, 2006, p.10).

La trama constituye una síntesis, la cual organiza y une componentes tan heterogéneos; la reunión de todos estos elementos se genera en un tiempo concordante y discordante. La trama, en su composición, aglutina aspectos inesperados de la historia ya que de ese modo hace un lector más atento, puesto que no sabe lo que viene.

Al ser la trama una síntesis heterogénea, que desde el punto de vista temporal es la configuración de una sucesión de hechos, y siendo la historia narración de una totalidad temporal y el acto poético como una mediación entre el tiempo como flujo y el tiempo como duración, es por esto que al hablar de la identidad temporal de una historia se caracteriza como algo que dura y permanece a través de lo que pasa y escapa.

Referente a la construcción de la trama considerada como síntesis de lo heterogéneo, habla del estatuto de inteligibilidad:

Aristóteles no dudaba en decir que toda historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que, a este respecto, la poesía era más filosófica que la historia de los historiadores, mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida. Sea cual sea esta relación entre la poesía y la historiografía, es cierto que la tragedia, la epopeya, la comedia –por no citar más que los géneros conocidos por Aristóteles– desarrollan una clase de inteligencia que podemos denominar inteligencia narrativa, que se encuentra más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en un sentido más general, del uso teórico de la razón. (Ricoeur, 2006, p. 12)

La inteligencia narrativa, es esa mismidad que encontramos en lo otro, de esa manera está más cerca de la práctica y la ética, que una simple teoría sobre la ética, de la cual ya hemos ahondado en el tema, en otros apartados, la concibe desde Aristóteles, el cual dice:

...en abstracto de la relación entre las virtudes y la búsqueda de la felicidad. Es función de la poesía, bajo su forma narrativa y dramática,

la de proponer “a la imaginación y a la meditación situaciones que constituyen experimentos mentales a través de los cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la infelicidad, la fortuna y el infortunio” (Ricoeur, 2006, p. 12).

Es a través de los relatos en donde encontramos esos valores en donde el hombre se refleja, la felicidad, la infelicidad pero:

Estas lecciones de la poesía constituyen los universales de los que hablaba Aristóteles; “pero son universales de un grado inferior a los de la lógica y a los del pensamiento teórico. Debemos, sin embargo, hablar de inteligencia, pero en el sentido que Aristóteles daba a la *phronesis* (que los latinos tradujeron por *prudencia*)” (Ricoeur, 2006, p. 12). En este sentido, hablará Ricoeur de inteligencia *phronética* en oposición a la inteligencia teórica.

De esa manera el relato, hace parte de la primera inteligencia descrita y no de la segunda, ya que nos pone en otros niveles del saber en la manera como cuenta las cosas, desde su narratología donde muestra estructuras profundas desconocidas. Pero Ricoeur hace una distinción al tema:

Así mismo, “podría haber buscado un modelo de pensamiento más moderno que el de Aristóteles, por ejemplo, la relación que Kant establece en la *Crítica de la razón pura* entre el esquematismo y las categorías” (Ricoeur, 2006, p.13). Así como en Kant el esquematismo designa la fuente creadora “de las categorías y las categorías designan el principio de orden del entendimiento, también la construcción de la trama constituye la fuente creadora del relato y la narratología representa la reconstrucción racional de las reglas subyacentes a la actividad poética” (Ricoeur, 2006, p.13). “En este sentido, es una ciencia que comporta sus propias exigencias: lo que pretende reconstruir son las dificultades lógicas y semióticas, así como las leyes de transformación que presiden el curso del relato” (Ricoeur, 2006, p.13).

Al situarnos dentro de los niveles del saber, sin disentir con el valor de los relatos, plantea:

“Mi tesis no expresa, pues, ninguna hostilidad respecto a la narratología: se limita a decir que la narratología es un discurso de segundo grado que siempre está precedido por una inteligencia narrativa que surge de la imaginación creadora” (Ricoeur, 2006, p.13). “En adelan-

te, todo mi análisis se mantendrá en el nivel de esta inteligencia narrativa de primer grado” (Ricoeur, 2006, p.13).

Dice que una vida de la actividad narrativa está inscrita en el carácter de tradicionalidad, en donde el esquematismo narrativo tiene una tradición, pero no entendida como una transmisión inerte de un depósito muerto sino como transmisión viva de una innovación, la cual se constituye a través de la interacción entre la innovación y sedimentación.

Al hablar del relato a la vida dice: “Ahora ya podemos enfrentarnos directamente a nuestra paradoja: las historias se narran, la vida se vive. De este modo, un abismo parece abrirse entre la ficción y la vida” (Ricoeur, 2006, p. 15).

Para tratar el tema habla de los términos que están en cuestión la ficción y la vida, para ver cuál es su relación:

“Mi tesis aquí es que el proceso de composición, de configuración, no se acaba en el texto, sino en el lector, y bajo esta condición, hace posible la reconfiguración de la vida por el relato” (Ricoeur, 2006, p.15). Más concretamente: el sentido o el significado de un relato surge “en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector. El acto de leer pasa a ser así el momento crucial de todo el análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector” (Ricoeur, 2006, p.15).

Habría que preguntar ¿Que sería de un texto sin un lector? Y depende del lector, hace que esa relación sea vital o no, luego tocaría hacer la pregunta: ¿Qué sería de un lector sin un texto?, y es en esa relación como se da esa intersección del mundo del texto y la del mundo del lector.

Ricoeur utiliza dos términos: mundo del lector y mundo del texto, el mundo del texto, lo ve como un mundo posible de habitar, no es cerrado sobre sí mismo, es la proyección de un nuevo universo distinto. Por eso apropiarse de una obra por la lectura:

“Es desplegar el horizonte implícito del mundo que envuelve las acciones, los personajes, los acontecimientos de la historia narrada” (Ricoeur, 2006, p.15). El resultado es que el lector pertenece a la vez al horizonte de experiencia de la obra “imaginativamente y al horizonte de su acción, realmente. Horizonte de espera y horizonte de expe-

riencia no cesan de encontrarse y de fusionarse. Gadamer habla en este sentido de ‘fusión de horizontes’, una fusión esencial al arte de comprender un texto” (Ricoeur, 2006, p.15).

Comenta que la crítica literaria está preocupada por mantener la distinción entre *dedans* (el adentro) del texto y *dehors* (el afuera) su exterior. Según esa división el análisis de un texto debería entonces prohibirse toda salida fuera del mismo y mantenerse al límite del texto. No estando de acuerdo con esta división, pues no corresponde con la experiencia del lector.

Esta oposición resulta de la extrapolación a la literatura de “propiedades características del tipo de unidad con la cual trabaja la lingüística: los fonemas, los lexemas, las palabras; para la lingüística, el mundo real es extralingüístico. La realidad no se encuentra contenida ni en el diccionario ni en la gramática” (Ricoeur, 2006, p.16).

De esa manera, desde la interpretación de la experiencia literaria vista desde la hermenéutica, los relatos tienen una significación distinta a la que se tiene desde el análisis estructural que ofrece la lingüística, y que plantea una mediación entre el hombre y sí mismo, el hombre y el nombre y el hombre y el mundo.

La mediación entre el hombre y el mundo, es lo que se llama referencialidad, la mediación entre el hombre y el hombre, es la comunicabilidad; la mediación entre el hombre y sí mismo, es la comprensión de sí (Ricoeur, 2006, p.16). Una obra literaria implica estas tres dimensiones de referencialidad, “comunicabilidad, y comprensión de sí. Así, el problema hermenéutico comienza allí donde la lingüística se detiene. La hermenéutica quiere descubrir las nuevas características de referencialidad no descriptiva, de comunicabilidad no utilitaria, de reflexividad no narcisista, generadas por la obra literaria” (Ricoeur, 2006, p.16).

Por eso la hermenéutica es como una bisagra entre la configuración (interna) de la obra y la refiguración (externa) de la vida; va más allá de lo que se plantea, pues donde se ve el límite del conocimiento en algún punto, comienza el de otro.

El relato y la vida se reconcilian, pues la lectura es ya una manera de vivir el mundo de una obra, así pues, PR dice que las historias se narran y también se viven a través de la imaginación.

Para tratar el tema de que la vida se vive y no se narra:

Con este fin, quisiera insistir en la capacidad pre-narrativa de lo que llamamos una vida. Lo que es “necesario poner en cuestión, es la ecuación demasiado simple entre vida y vivido. Una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto la vida no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable” (Ricoeur, 2006, p.17). Para abrir paso “a esta nueva fase del análisis, debemos hacer hincapié en la mezcla entre actuar y sufrir, entre acción y sufrimiento, que constituye la trama misma de una vida. Es esta mezcla la que el relato quiere imitar de manera creativa” (Ricoeur, 2006, p.17).

La vida (con su propia trama) trae esos elementos a la narrativa, el actuar y el sufrir; por eso la imita en la ficción. Ricoeur lo entiende como imitación de una acción.

Para trabajar esa mediación de la ficción, plantea que:

En efecto, “en nuestra referencia a Aristóteles omitimos la definición misma que da del relato; esto es, como “imitación de una acción”, (mimesis praxeos)” (Ricoeur, 2006, p. 17). Debemos, pues, “buscar en primer lugar los puntos de apoyo que el relato puede encontrar en la experiencia viva del actuar y del sufrir; lo que en esta experiencia viva requiere la inserción de lo narrativo y quizá expresa la necesidad del mismo” (Ricoeur, 2006, p. 17).

La argumentación de la idea plantea tres anclajes; el primero, en donde se encuentra la inteligibilidad narrativa, en donde la experiencia viva reside en la estructura misma del sufrir y actuar humanos; el segundo, la narrativa encuentra que la comprensión práctica está en los recursos simbólicos del campo práctico, ya que la acción puede ser narrada, pues está basada en signos, reglas, normas etc; por eso la acción se encuentra siempre mediatizada simbólicamente. Y el tercero es el que entiende como la cualidad pre-narrativa de la experiencia humana en donde:

Es gracias a ella que tenemos el derecho a hablar de la vida como una historia en estado naciente y, por lo tanto, de la vida como una actividad y una pasión en busca de relato. La comprensión de la acción no se limita a una familiaridad con la red conceptual de la acción, y con sus

mediaciones simbólicas, sino que incluso se prolonga hasta el reconocimiento en la acción de las estructuras temporales que evocan la narración. No es por casualidad o por error que hablamos de manera familiar de historias que nos suceden o de historias que nos atrapan o simplemente de la historia de una vida. (Ricoeur, 2006, p.18)

Luego de plantear lo de los tres anclajes hace la pregunta: ¿Es el concepto de historia en potencia inaceptable?, para explicar ese interrogante acuña dos términos: “historia aún no narrada” e “historia (aún) no contada”.

Para explicar el término “historia aún no narrada” Ricoeur (2006) pone el ejemplo del paciente que se dirige al psicoanalista, el cual, a través de segmentos de historias vividas, oníricas y episodios conflictivos, es donde luego de algunas sesiones, el psicoanalista busca un relato que sea el más adecuado e inteligible, por eso escoge lo más relevante de los retazos de historia. “La interpretación narrativa de la teoría psicoanalítica implica que la historia de una vida deriva de historias no dichas y reprimidas, transformadas en historias efectivas que el sujeto podría asumir y considerar como constitutivas de su identidad personal” (Ricoeur, 2006, p.19). Esa historia es la que al final nos remitimos o asumimos, convirtiéndose esa búsqueda de identidad personal la que garantiza una continuidad entre la historia expresada y la historia potencial (lo que no se dice o no se toma para análisis).

Para ejemplificar el otro término ‘historia (aún) no contada’, pone el caso de un juez que “intenta comprender a un inculpado tratando de entender todos los problemas en los que está involucrado; es en donde esa prehistoria de la historia es la que conecta ésta a un todo más extenso y la dota de unos antecedentes” (Ricoeur, 2006, p.19). Estos antecedentes están hechos de todas las historias vividas de esa relación viva. Por eso Ricoeur dice: la historia da cuenta del hombre.

La consecuencia principal de este análisis existencial del hombre, en tanto que enmarañado en historias es que narrar es un proceso secundario injertado en nuestro “estar enmarañado en historias”. Narrar, seguir, comprender las



historias no es más que la continuación de estas historias no narradas. (Ricoeur, 2006, p. 20)

De ese doble análisis de esa ficción narrativa es en donde aparece la comprensión de sí, y donde el autor retoma lo propuesto por Sócrates, para el cual, una vida bien vivida es una vida examinada, pero Ricoeur no la muestra en términos de examinada, sino de una vida narrada.

Por eso nuevamente pregunta: ¿Qué es una vida narrada?

Es una vida en “la cual encontramos todas las estructuras fundamentales del relato mencionadas en la primera parte y, sobre todo, el juego entre concordancia y discordancia que nos pareció caracterizar el relato. Esta conclusión no tiene nada de paradójico ni de asombroso” (Ricoeur, 2006, p.20). Si abrimos “las *Confesiones* de San Agustín en el Libro XI, descubriremos una descripción del tiempo humano que responde totalmente a la estructura de concordancia discordante que Aristóteles algunos siglos antes había discernido en la composición poética” (Ricoeur, 2006, p.20).

PR nota que en ese tratado famoso sobre el tiempo, Agustín ve nacer el tiempo de la incesante disociación entre los tres aspectos del presente:

La expectativa, que llama presente del futuro; “la memoria, que llama presente del pasado; y la atención, que es el presente del presente. De ahí la inestabilidad del tiempo; más bien, su incesante descomposición. Agustín puede así definir el tiempo como una distensión del alma, *distentio animi*” (Ricoeur, 2006, p. 20). Esta consiste “en el contraste permanente entre la inestabilidad del presente humano y la estabilidad del presente divino que incluye pasado, presente y futuro en la unidad de una mirada y de una acción creadora” (Ricoeur, 2006, p.20).

Para el filósofo francés, en Agustín “la discordancia triunfa sobre la concordancia: de ahí la miseria de la condición humana, mientras en Aristóteles la concordancia triunfa sobre la discordancia” (Ricoeur, 2006, p. 20). Pero Ricoeur tiende su propia visión, como lo ha enunciado, el relato es una síntesis de lo heterogéneo, por ende “si la concordancia triunfa sobre la discordancia, seguramente es la lucha entre concordancia y discordancia lo que constituye el relato” (Ricoeur, 2006, p.21). Por eso no es ni la una ni la otra, es la lucha entre ambas.



Al aplicar esa concordancia discordancia en el relato, Ricoeur (2006), dice que nuestra vida abarcada “en una única mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, derivada de la inteligencia narrativa por la cual intentamos encontrar y no simplemente imponer desde fuera, sino que es la identidad narrativa que nos constituye”(p.21). La expresión de identidad narrativa, es fundamental, pues lo denominado subjetividad no es ni una sustancia inmutable inaccesible al devenir ni una serie incoherente de acontecimientos. Por esa dinámica es por lo que la identidad es significativa.

A su vez, la subjetividad en términos de la identidad narrativa tiene muchas implicaciones, entre ellas está que la comprensión de nosotros mismos posee los mismos rasgos de tradicionalidad que la comprensión de una obra literaria, por eso el ser humano aprende a convertirse en el narrador de su propia historia, sin llegar a asumir completamente el rol de ser el actor de su propia vida.

Se podría decir que “nos aplicamos a nosotros mismos el concepto de voces narrativas que constituye la sinfonía de las grandes obras como epopeyas, tragedias, dramas, novelas” (Ricoeur, 2006, p.22). La diferencia es que, en todas estas obras, es el autor quien se disfraza de narrador y lleva la máscara “de sus múltiples personajes y, entre todos ellos el autor es la voz narrativa principal que cuenta la historia que leemos. Podemos convertirnos en narradores de nosotros mismos a imitación de estas voces narrativas sin llegar a convertirnos en autores” (Ricoeur, 2006, p.22).

Es en este punto cuando se presenta la diferencia marcada entre la vida y la ficción, por eso la vida primero se vive y luego se narra, en donde las variaciones imaginativas sobre el ego, entendido como la atestiguación a la asignación de un nombre propio al portador de un discurso, el hombre intenta alcanzar la identidad narrativa.

En conclusión, “permítanme decir que lo que llamamos sujeto no se da nunca al principio. O si se da, corre el riesgo de reducirse al yo narcisista, egoísta y avaro, precisamente del cual la literatura puede liberarnos” (Ricoeur, 2006, p.22). Entonces, lo que perdemos del lado del narcisismo, lo recuperamos del lado de la identidad narrativa. En lugar de un yo (*moi*) enamorado de sí mismo, nace un “sí (*soi*) instruido por los símbolos culturales, entre los cuales se encuentra en primer

lugar los relatos recibidos de la tradición literaria. Son estos relatos los que nos dotan, no de una unidad no sustancial, sino de una unidad narrativa” (Ricoeur, 2006, p.22).

El plantear esos textos nos da cuenta de cómo se explica la identidad narrativa; vista como personaje ficticio en el carácter que figura, hace que el lector lo vea como un yo figurado que permite la interpretación de un sí mismo. Sólo a través de esa inteligencia narrativa o *phronética*, que está más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral, hace posible que se identifique en una vida que vive, narra, e interpreta constituyéndose en ese constante ciclo de sentido de vida.

### **3.10. LAS TRES MIMESIS. (PRE-FIGURACIÓN, CONFIGURACIÓN Y REFIGURACIÓN)**

En este numeral se mostrará cómo Ricoeur concibe la manera de hacer una interpretación (mimesis I, mimesis II y mimesis III), lo cual da las herramientas para develar qué hay en las historias de vida de los comunicadores populares.

Como ya se había planteado en la obra de tres volúmenes *Tiempo y narración*, en donde trabaja la identidad narrativa y en su primer volumen habla de cómo hacer la interpretación de los relatos, la cual nos va a posibilitar el ver la manera de hacer el análisis de cómo se puede entender las historias de vida.

Resulta clave saber el por qué se llama *Tiempo y narración* la obra; para eso vamos a hacer una primera interpretación entendiendo cómo a través de la narración atrapamos el tiempo, en donde se sumerge el lector y de cierta manera se detiene el tiempo.

Pero para entender mejor este proceso, Ricoeur toma dos conceptos para trabajar, *mythos* y *mimesis* en la construcción de la trama. Trabaja dos autores, San Agustín con su *Distentio animi* y Aristóteles del que en su *Poética* Ricoeur identifica que no se dice nada sobre la relación de la poética y la experiencia temporal.

Evoca a Aristóteles al trabajar los conceptos de la construcción de la trama (*mythos*) y el de la actividad mimética (*mimesis*). En cuanto al *mythos* lo referencia en la tragedia y la comedia ( la poética al drama), sin embargo, se plantea una paradoja por parte del filósofo griego al incluir el drama, la epopeya y la historia como integrantes de la actividad narrativa; la historia de Aristóteles se mueve en el contexto

de la poética en donde cumple más bien la función de contra-ejemplo, y por otro lado, la narración, se opone al drama, dentro de la única categoría que engloba todo, denominada “mimesis”, siendo la poesía trágica y no la diegética, la que tiene más valor a la hora de escribir o componer.

Trabaja la relación mimesis-mythos:

“No es indiferente abordar el binomio mimesis-mythos por el término que a la vez abre y sitúa todo el análisis: el adjetivo ‘poética’ (con el sustantivo ‘arte’ sobrentendido)” (Ricoeur, 2004, p.82). Él solamente pone el sello de la producción, del dinamismo y de la construcción en lo referente a todos los análisis, y en primer lugar, en “los dos términos de mythos y mimesis, que deben tenerse por operaciones y no por estructuras. Cuando Aristóteles, al sustituir el definidor por lo definido, diga que mythos es “la disposición de los hechos en sistema” (*he ton pragmaton systasis*)” (Ricoeur, 2004, p.82).

Sobre el mythos, dice que se puede entender como componer, por eso la poética se entiende como el arte de componer tramas; además afirma:

El mismo criterio debe emplearse en la traducción de mimesis: dígase imitación o representación (según los últimos traductores franceses), lo que hay que entender es la actividad mimética, el proceso activo de imitar o de representar. Se trata, pues, de imitación o representación en su sentido dinámico de puesta en escena, de trasposición en obras de representación. (Ricoeur, 2004, p.83)

Tanto la mimesis como el mythos deben entenderse no como estructuras sino como operaciones. Al trabajar el binomio mimesis-mythos nos dice:

Conservo “para mi trabajo esta cuasi identificación entre las dos expresiones: imitación o representación de acción y disposición de los hechos. La segunda expresión es, como hemos dicho, el definidor que Aristóteles sustituye por el definido mythos, trama” (Ricoeur, 2004, p.84). Se garantiza esta cuasi identificación mediante “una primera jerarquización entre las seis partes, que da la prioridad al ‘qué’ (objeto) de la representación –intriga, carácter, pensamiento–, respecto del

‘por lo que’ (medio) –la expresión y el canto– y del ‘cómo’ (modo) –el espectáculo–” (Ricoeur, 2004, p.84). Luego, mediante “una segunda jerarquización dentro del ‘qué’, que sitúa la acción por encima de los caracteres y del pensamiento [‘es, ante todo, representación de una acción (mimesis praxeos) y, sólo por eso, de hombres que actúan’]” (Ricoeur, 2004, p.84).

La trama es la representación de la acción, por eso plantea que hay que pensar y redefinir de forma recíproca la imitación o la representación de la acción y por ende la disposición de los hechos, por eso es una actividad mimética; sobre el debate del concepto de mimesis expone el concepto de los filósofos clásicos griegos:

Salimos de pronto del uso platónico de la mimesis, tanto en su sentido metafísico como en el técnico empleado en *República III*, que opone la narración "por mimesis" a la narración "simple". Dejemos este segundo punto para la discusión del nexo entre narración y drama. Conservemos de Platón el sentido metafísico dado a la mimesis, en conexión con el concepto de participación, según el cual, las cosas imitan a las ideas y las obras de arte a las cosas. Mientras que la mimesis platónica aleja la obra de arte bastante del modelo ideal, que es su fundamento último, la de Aristóteles sólo tiene un punto de distanciamiento: el hacer humano, las artes de composición. (Ricoeur, 2004, p. 85)

La mimesis se entendería como la imitación de las ideas a través del hacer humano, en este caso la escritura o el arte de la composición. Para PR la mimesis tiene el carácter de actividad que le da la poesis (el hacer, el crear), en donde se imbrican los conceptos al entender la mimesis por el mythos, al entender la acción como mimesis praxeos, en que el correlato de la actividad mimética está regido por la disposición de los hechos.

La relación mimesis-mythos con el sentido de praxeos, la entiende como un correlato noemático de una noesis práctica; no es sólo una noesis práctica sino una correlación noemática, es decir, hay un proceso de pensamiento, a lo cual argumenta que la acción es lo “construido” de la construcción, la cual se constituye en la actividad mimética.

Ricoeur no hace la distinción entre “epopeya y drama para entenderlos como narración, ya que no se caracteriza el modo (por la actitud del autor), sino por el objeto, ya que llamamos narración exactamente a lo que Aristóteles llama *mythos*, la disposición de los hechos” (Ricoeur, 2004, p.88). No diferimos, pues, de Aristóteles en el plano en que él se coloca, el del “modo”. “Para evitar cualquier confusión, distinguiremos la narración en sentido amplio, definida como el ‘qué’ de la actividad mimética, y la narración en el sentido estricto de la *diegesis* aristotélica, que llamaremos en lo sucesivo *composición diegética*” (Ricoeur, 2004, p.88).

De esa manera sabemos que el *mythos* es la disposición de los hechos, pero el filósofo francés hace una aclaración, pues para Platón, la narración por *mimesis* se opone a la narración simple, Aristóteles en cambio entiende la *mimesis* como la categoría que contiene la *composición dramática* y la *composición diegética*.

Una última constricción limitativa merece situarse en el título del binomio *mimesis-mythos*, ya que permite precisar el uso aristotélico de la *mimesis*: me refiero a la que subordina la consideración de los caracteres a la de la propia acción. La constricción parece limitativa si se considera el desarrollo moderno de la novela y la tesis de Henry James, que otorga al desarrollo del carácter igual derecho, si no superior, que al de la trama. Como observa Frank Kermode, para desarrollar un carácter hay que narrar más, y para desarrollar una trama hay que enriquecer un carácter. Aristóteles es más exigente: “La tragedia es representación no de personas, sino de acción, de vida y de felicidad (la infelicidad reside también en la acción), y el fin buscado es una acción, no una cualidad... Además, sin acción no puede haber tragedia; pero sin caracteres, sí”. (Ricoeur, 2004, p. 90)

Para tener una buena trama hay que desarrollar el carácter, hay que describirlo, narrarlo bien, al sumarlo a la acción esta narración puede producir felicidad e infelicidad, ahondando más de las características *mimesis-mythos*.

En cuanto a la trama como un modelo de concordancia, Ricoeur entiende la definición del *mythos* como disposición de los hechos (como ya se había mencionado) y la concordancia de esa trama se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada.

Para Ricoeur (2004), “la noción de ‘todo’ (*holos*) es el eje del análisis que sigue. Éste, lejos de orientarse hacia la investigación del carácter temporal de la disposición, se atiene exclusivamente a su carácter lógico” (p. 92). “Y es precisamente en el momento en que la definición roza la idea de tiempo cuando se mantiene más alejada de él: ‘Un todo –se dice– es lo que tiene principio, medio y fin’” (Ricoeur, 2004, p.92).

En otras palabras, en escritura, el todo tiene un inicio, un nudo y un desenlace.

Al hablar de la trama plantea si esta es más lógica que cronológica, por eso hace la pregunta: ¿De qué lógica se trata?

A decir verdad, no se pronuncia el término 'lógico', salvo que necesidad y “probabilidad son categorías familiares al *Organon*. Y no se pronuncia porque se trata de una inteligibilidad apropiada al campo de la praxis y no de la *theoria*, próxima, pues, a la *phronesis*, que es la inteligencia de la acción” (Ricoeur, 2004, p. 94). La poesía, en efecto, es un ‘hacer’ y un ‘hacer’ sobre un ‘hacer’ –los ‘actuales’ del capítulo II–. “Sólo que no es un hacer efectivo, ético, sino precisamente inventado, poético. Por eso es necesario distinguir los rasgos específicos de esta inteligencia mimética y mítica, en el sentido aristotélico de estos dos términos” (Ricoeur, 2004, p.94).

Para hablar de la poesía trae a colación al historiador Heródoto:

Para Ricoeur (2004) “el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa]” (p.95). La diferencia está en “que uno dice lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder; por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular” (Ricoeur, 2004, p.95).

Para resumir el debate que plantea PR: se equilibran al decir que el poeta es un hacedor de la intriga, un imitador de la acción, por eso

lo que hacen los narradores sería un concepto prospectivo de verdad, pues inventar es reencontrar.

Sobre la discordancia incluida, dice que el modelo trágico no es simplemente un modelo de concordancia, sino de concordancia discordante. Argumenta que:

“El arte de componer consiste en mostrar concordante esta discordancia: el ‘uno a causa (dia) del otro’ prevalece sobre el ‘uno después (meta) del otro’. Es en la vida donde lo discordante destruye la concordancia, no en el arte trágico” (Ricoeur, 2004, p. 99). “Los cambios característicos de la trama compleja son, como se sabe: la peripecia (*peripeteia*) y la agnición (*anagnorisis*), a las que hay que añadir el lance patético (*pathos*)” (Ricoeur, 2004, p. 99).

Para PR cuando se incluye lo discordante en lo concordante, la trama trae lo conmovedor en lo inteligible, por eso el filósofo de Estagira plantea que el *pathos* es un componente de la representación de la praxis o de la imitación; mientras la ética se opone a estos términos, la poesía cumple otra función, los une.

Al hablar del antes y el después de la configuración poética, retoma el término mimesis, en donde sigue hablando de la aproximación que la mimesis tiene al mythos, en donde plantea:

Si seguimos traduciendo mimesis por imitación es necesario entender todo lo contrario del calco de “una realidad preexistente y hablar de imitación creadora. Y si la traducimos por representación, no se debe entender por esta palabra un redoblamiento presencial, como podría ocurrir con la mimesis platónica, sino el corte que abre el espacio de ficción” (Ricoeur, 2004, p.103). “El creador de palabras no produce cosas, sino sólo cuasi-cosas; inventa el como-si. En este sentido, el término aristotélico de mimesis es el emblema de esta desconexión, que, con palabras de hoy, instaura la literalidad de la obra literaria” (Ricoeur, 2004, p.103).

Dice que la ecuación de la mimesis y mythos no satisface el sentido de la expresión mimesis praxeos; éste término se ha entendido como el correlato noemático de la imitación y equiparar este correlato con la expresión completa "disposición de los hechos", que para el filósofo de Estagira constituiría el "qué", el cual lo entiende como el objeto de la mimesis. Sin embargo, para Ricoeur (2004), la pertenencia



cia del término praxis a la vez al dominio real, propio de la “ética, y al imaginario, propio de la poética, sugiere que la mimesis no tiene una única función, sino que comprende: la unión, en donde se establece precisamente el estatuto de trasposición ‘metafórica’ del campo práctico por el mythos” (p.103).

Y continúa el discernimiento al plantear:

Según Ricoeur (2004), si esto es cierto, “es necesario mantener en la propia significación del término mimesis una referencia al ‘antes’ de la composición poética. Llamo a esta referencia mimesis I, para distinguirla de mimesis II (la mimesis-creación), que sigue siendo la función-base” (p.104). Espero mostrar en el propio texto de Aristóteles los indicios dispersos de esta referencia al “antes” de la composición poética (Ricoeur, 2004, p.104). Pero no es todo: la mimesis, que es —él nos lo recuerda— una actividad, la actividad mimética, no encuentra el término buscado “por su dinamismo sólo en el texto poético, sino también en el espectador o en el lector. Hay, pues, un ‘después’ de la composición poética, que llamo mimesis III, cuyas huellas intentaré buscar también en el texto de la *Poética*” (Ricoeur, 2004, p.104).

Con esto Ricoeur plantea sus tres mimesis, en donde pretende enriquecer el sentido de la actividad mimética con el mythos.

Al tratar la mimesis I, habla que los personajes que trata la poética, en donde estos pueden ser de baja calidad o no, al depender del carácter de los mismos, los cuales sobresalen por sus vicios o por sus virtudes, por eso dice que las calificaciones éticas vienen de lo real, de esa representación o imitación viene la exigencia lógica de coherencia, donde el poeta sabe que esos caracteres se pueden mejorar o deteriorar.

“En pocas palabras: para que pueda hablarse de ‘desplazamiento mimético’, de ‘trasposición’ cuasi metafórica de la ética a la poética es necesario concebir la actividad mimética como vínculo y no sólo como ruptura” (Ricoeur, 2004, p. 106). Ella es el movimiento “mismo de mimesis I a mimesis II. Si no hay duda de que el término mythos señala la discontinuidad, la propia palabra praxis, por su doble vasallaje, asegura la continuidad entre los dos regímenes, ético y poético, de la acción” (Ricoeur, 2004, p. 106).



Comenta sobre la retórica que en su discurso pretende afectar al auditorio y cómo en la poética no es su principal característica, ya que la acogida de una obra por parte del público no es la prioridad de quien la plantea. La poética no habla de estructura sino de estructuración, ya que el término *poiesis* es el que dinamiza los conceptos de la poética al hacerlos operativos, siendo la *mimesis* una actividad representativa, la cual es la *synthesis* de la operación de ordenar los hechos en sistema y no del sistema mismo.

Al tratar la *mimesis* III, comenta del placer propio y de las condiciones de creación, donde muestra cómo el placer se construye en la obra y fuera de la obra también, al haber un diálogo de lo interior con lo exterior, siendo lo extralingüístico y principalmente la ética la guía para poder articular el interior y el exterior de la misma.

El placer de aprender es, en efecto, el primer componente del placer del texto. Aristóteles lo considera un corolario del placer que experimentamos en las imitaciones o representaciones, el cual es una de las causas naturales del arte poético, según el análisis genético del capítulo IV. Aristóteles asocia al acto de aprender el de “deducir qué es cada cosa; por ejemplo, que éste es aquél”. El placer de aprender es, pues, el de reconocer. (Ricoeur, 2004, p. 108)

De esa manera, ese reconocimiento a través del aprendizaje que se construye en una obra también lo experimenta el espectador.

Comenta que, el *mythos* imita lo horroroso y compasivo en una obra, lo que genera al espectador una *catharsis*, una especie de purificación, un “placer propio” que viene de eso que plantea el *mythos* del temor y la compasión, siendo la actividad mimética la generadora de esa “alquimia subjetiva” de la que habla Ricoeur.

Confieso gustosamente que “las alusiones que hace la *Poética* al placer obtenido al comprender y el obtenido al experimentar temor y compasión –los cuales, en la *Poética*, forman un solo goce– constituyen sólo el esbozo de la teoría de *mimesis* III” (Ricoeur, 2004, p.111). Ésta adquiere su verdadera amplitud cuando “la obra despliega un mundo que el lector hace suyo. Este mundo es un mundo cultural. Así,

pues, el eje principal de la teoría de la referencia al ‘después’ de la obra pasa por la relación entre poesía y cultura” (Ricoeur, 2004, p.111).

Agrega que la poética de Aristóteles, al trabajar la mimesis-invencción nos da una muestra de la actividad mimética en toda su dimensión.

Hay que mencionar cual fue el interés de Paul Ricoeur al escribir *Tiempo y narración*, en donde plantea la triple mimesis, en que analiza la correlación de la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana. “Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. (Ricoeur, 2004, p. 113)

Para investigar este fenómeno analiza la concepción de tiempo en las *Confesiones* de San Agustín y la *Poética* de Aristóteles, en donde encuentra que Agustín no relaciona la experiencia del tiempo con la actividad de narrar y por el lado de Aristóteles en su lógica de construir la trama no considera el tiempo. De esa manera surge *Tiempo y narración*, como lo plantea Ricoeur, al entenderla como una mediación entre estos términos. De esa mediación plantea sus tres momentos:

Entre los tres momentos de la mimesis que llamo mimesis I, mimesis II y mimesis III. “Doy por sabido que mimesis II constituye el eje del análisis; por su función de ruptura, abre el mundo de la composición poética e instituye, como ya he sugerido, la literalidad de la obra literaria” (Ricoeur, 2004, p.114). Pero mi tesis es que el sentido mismo de “la operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que yo llamo mimesis I y mimesis III, y que constituyen ‘el antes’ y ‘el después’ de mimesis II” (Ricoeur, 2004, p.114). “Con esto me propongo mostrar que mimesis II consigue su inteligibilidad de la facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración” (Ricoeur, 2004, p.114).

Ricoeur menciona cómo la semiótica sólo se preocupa del concepto operativo al analizar la obra, distinto a lo que hace la hermenéutica, la cual se ocupa en reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores.

En cambio, incumbe a la hermenéutica reconstruir “el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar” (Ricoeur, 2004, p.114).

La mediación entre tiempo y narración, es lo que hace PR al construir en los tres momentos que plantea: “En este sentido, el argumento del libro consiste en construir la mediación entre tiempo y narración demostrando el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético”. (Ricoeur, 2004, p. 115)

De esa manera: “Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado”. (Ricoeur, 2004, p. 115)

### **3.10.1. Mimesis I.**

Cualquiera que pueda ser la fuerza de la “innovación de la composición poética en el campo de nuestra experiencia temporal, la composición de la trama se enraiza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal” (Ricoeur, 2004, p.116). Según Ricoeur (2004), “estos rasgos se describen más que se deducen. En este sentido, nada exige que su lista sea cerrada. Sin embargo, su enumeración sigue una progresión fácil de establecer” (p.116). “En primer lugar, si es cierto que la trama es una imitación de acción, se requiere una competencia previa: la de identificar la acción en general por sus rasgos estructurales; la semántica de la acción explica esta primera competencia” (Ricoeur, 2004, p.116).

Esa preconcepción del mundo de la acción, PR la explica bajo tres rasgos: los estructurales, los simbólicos y por último los temporales.

En cuanto a los primeros de los tres rasgos, los estructurales, los empieza a abordar desde la idea de red conceptual más que desde el término acción, pues al entender lo que alguien hace se entiende en términos de toda la red, ya que los demás significan la acción.

Dice que dominar la red conceptual y cada término de su conjunto se puede entender como comprensión narrativa. Por eso, para explicar estos términos hace la pregunta: ¿Cuál es, entonces, la relación de la comprensión narrativa con la comprensión práctica, tal como la acabamos de organizar?

La respuesta a esta pregunta exige la relación que puede establecerse entre teoría narrativa y teoría de la acción, en el sentido dado a este término en la filosofía analítica de lengua inglesa. A mi entender, esta relación es doble. Es, a la vez, una relación de presuposición y de transformación. (Ricoeur, 2004, p. 118)

Por un lado, la narración reconoce por parte de su auditorio y narrador, familiaridad, con términos como agente, cooperación, hostilidad, entre otros. Al final las narraciones, tienen como tema dice Ricoeur el obrar y sufrir. Por otro lado, la narración no sólo se basa en generar familiaridad con la red conceptual de la acción, sino que añade rasgos discursivos que la distinguen de una simple secuencia de frases de acción, es decir, que comprender una narración significa dominar las reglas de orden sintagmático.

En consecuencia, “la inteligencia narrativa no se limita a suponer la familiaridad con la red conceptual constitutiva de la semántica de la acción; requiere además, familiarizarse con las reglas de composición que gobiernan el orden diacrónico de la historia” (Ricoeur, 2004, p.119). La trama, entendida en el sentido amplio que hemos adoptado en el capítulo anterior “(la disposición de los hechos –y, por lo tanto, el encadenamiento de las frases de acción– en la acción completa constitutiva de la historia narrada), es el equivalente literario del orden sintagmático que la narración introduce en el campo práctico” (Ricoeur, 2004, p.119).

Por eso dice que, comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del hacer y la tradición cultural, ya que de ahí es de donde vienen las tramas.

El segundo rasgo, lo simbólico, dice que la acción está mediatizada simbólicamente, por eso cita a Ernest Cassier al decir que las formas simbólicas son procesos culturales, las cuales articulan toda expe-

riencia y por otro lado, la visión de Clifford Geertz, al decir que, la cultura es pública porque la significación lo es, y que el sistema de símbolos siempre está en interacción, ya que antes de ser texto la mediación simbólica tiene textura. Por eso: “Comprender un rito es situarlo en un ritual, éste en un culto y, progresivamente, en el conjunto de convenciones, creencias e instituciones que forman la red simbólica de la cultura” (Ricoeur, 2004, p. 119).

De esa manera Ricoeur (2004) afirma:

Así un contexto de descripción para acciones particulares, es conocido como un ‘sistema simbólico’. Con este podemos interpretar tal gesto como significando esto o aquello, ‘con arreglo... a’ “tal convención simbólica; el mismo gesto de levantar el brazo puede entenderse, según el contexto, como saludo, llamada de un taxi o acción de votar. Antes de someterse a la interpretación, los símbolos son ‘interpretantes’ internos de la acción” (p.121).

Las normas inmanentes de una cultura se valoran desde lo moral, en donde al entenderse en su contexto tienen un valor relativo, ya que al depender de la cultura un determinado valor tiene un significado diferente u opuesto.

El tercer rasgo, sobre las características temporales en donde Ricoeur toca el término de los caracteres temporales y cómo el tiempo narrativo incorpora sus configuraciones. Habla de la estructura discordante-concordante de San Agustín:

Al afirmar que no hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, “sino un triple presente –un presente de las cosas futuras, un presente de las cosas pasadas y un presente de las cosas presentes–, Agustín nos ha encaminado hacia la investigación de la estructura temporal más primitiva de la acción” (Ricoeur, 2004, p.124).

Sobre la meditación que abre la *distentio animi*, de Agustín, dice PR que lo importante es ver el modo como “la praxis cotidiana ordena uno con respecto al otro, el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración” (Ricoeur, 2004, p.125).

Al considerar la correspondencia del tiempo con lo que se actúa cotidianamente, toma de Heidegger, en su obra *Ser y tiempo* el con-

cepto de intra-temporalidad, para entender mejor la temporalidad y la acción.

Como se sabe, Heidegger reserva el término temporalidad (*Zeitlichkeit*) a la forma más originaria y más auténtica “de la experiencia del tiempo; la dialéctica entre ser-por-venir, habiendo-sído y hacer-presente. En esta dialéctica, el tiempo se desustancializa completamente. Las palabras futuro, pasado y presente desaparecen y el tiempo mismo figura como unidad rota de estos tres éxtasis temporales” (Ricoeur, 2004, p. 124). Esta dialéctica “es la constitución temporal del cuidado. Como se sabe también, el ser-para-la-muerte impone, contrariamente a Agustín, la primacía del futuro sobre el presente y el cierre de ese futuro por un límite interno a cualquier espera y a cualquier proyecto” (Ricoeur, 2004, p. 124).

La intratemporalidad de Heidegger, la entiende Ricoeur como sucesión de horas abstractos; ser “en” el tiempo o intratemporalidad, es ante todo contar con el tiempo y por ende calcular.

Para entender esos horas:

Es importante, pues, ver la diferencia de significado “que distinga el ‘ahora’, propio de este tiempo de la preocupación, del ‘ahora’ en el sentido del instante abstracto. El ‘ahora’ existencial se determina por el presente de la preocupación, que es un ‘hacer-presente’, inseparable de ‘esperar’ y de ‘retener’” (Ricoeur, 2004, p.124). El “ahora”, así aislado, “puede convertirse en la presa de su representación como un momento abstracto, sólo porque en la preocupación, el cuidado tiende a contraerse en el hacer-presente y a anular su diferencia con respecto a la espera y a la retención” (Ricoeur, 2004, p.124).

Para Heidegger el significado de “ahora” se puede reducir a “decir-ahora”, es decir, hacer el tiempo presente, que se puede interpretar como la lectura cotidiana de un reloj, pero que sigue teniendo un significado existencial, por eso se habla de sucesión de “ahoras abstractos”. Para concretar, el sentido de la mimesis I se entiende como:

Imitar o representar la acción es, en primer lugar, “comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al

poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria” (Ricoeur, 2004, p.129).

### **3.10.2. Mimesis II.**

El filósofo francés la entiende del reino del “como si”, que también lo habría llamado reino de la ficción. Lo denomina así, ya que el “como si” le permite usar dos acepciones, la primera, como sinónimo de las configuraciones narrativas y la segunda como antónimo de la pretensión narrativa histórica de una narración “verdadera”.

Ubica a la mimesis II en un lugar de mediación entre un antes y un después de la configuración.

Esta función de mediación proviene del “carácter dinámico de la operación de configuración, que nos ha hecho preferir el término de construcción de la trama al de trama simplemente, el de disposición al de sistema. Todos los conceptos relativos a este plano, designan, efectivamente operaciones” (Ricoeur, 2004, p.131). Este dinamismo consiste en que la trama desempeña ya, en su propio campo textual, una función de “integración y en este sentido, de mediación, que le permite operar, fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y –valga la expresión– la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales” (Ricoeur, 2004, p.131).

Nos dice que la trama es mediadora por tres razones. La primera, es que la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión de la configuración; la segunda, la trama integra factores heterogéneos, resultados inesperados, circunstancias, etc. Ejecuta la concordancia-discordancia, además da el paso de lo paradigmático a lo sintagmático, es la configuración, por eso se ubica entre las otras dos mimesis. La tercera, por ser las síntesis de lo heterogéneo, es decir por sus caracteres temporales propios.

Por un lado, la dimensión episódica de la narración lleva al tiempo narrativo de diversas formas, del lado de la representación lineal. En primer lugar, el “entonces-y-entonces”, “por el que respondemos a la pregunta ‘¿Y luego?’”, sugiere que las fases de la acción están en una relación de exterioridad. Además, los episodios constituyen una serie abierta de acontecimientos que permite añadir al ‘entonces-y-entonces’ un ‘y así sucesivamente’” (Ricoeur, 2004, p. 134). Final-



mente, “los episodios se siguen sucesivamente de acuerdo con el orden irreversible del tiempo común a los acontecimientos físicos y humanos” (Ricoeur, 2004, p. 134).

Sobre la dimensión configurante, que es diferente a la episódica, tiene unas características y ya que la disposición configurante transforma la sucesión de acontecimientos en una totalidad significativa, y por otro lado, en la configuración de la trama impone la sucesión indefinida de los incidentes “el sentido del punto final” (punto final, que se entiende la totalidad como una historia).

“Me quedan por añadir al análisis del acto configurante dos rasgos complementarios que aseguran la continuidad del proceso que une mimesis I a mimesis II” (Ricoeur, 2004, p. 135). Más claramente que “los precedentes, estos rasgos exigen, como se verá después, el soporte de la lectura para su reactivación. Se trata de la esquematización y de la tradicionalidad característica del acto configurante; ambas tienen una relación específica con el tiempo” (Ricoeur, 2004, p. 135).

Dice que la imaginación creadora no sólo existe sin regla sino que constituye la matriz generadora de las mismas reglas, la imaginación creadora como tiene una función sintética hace que el esquematismo tenga ese poder.

Este esquematismo se constituye a su vez en una historia que tiene todos los caracteres de una tradición. Entendemos por ésta, no la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético. Así entendida, la tradicionalidad enriquece con un rasgo nuevo la relación de la intriga con el tiempo. (Ricoeur, 2004, p. 136)

Así pues la constitución de una tradición descansa en el juego de la innovación y de la sedimentación.

De este modo, la tradición narrativa ha sido marcada “no sólo por la sedimentación de la forma de concordancia discordante y por la del género trágico (y de los demás modelos del mismo nivel), sino también por la de los tipos nacidos lo más cerca de las obras singulares”



(Ricoeur, 2004, p.136). “Si englobamos forma, género y tipo, bajo el título de paradigma, diremos que los paradigmas nacen del trabajo de la imaginación creadora en estos diversos planos” (Ricoeur, 2004, p.136).

De esa manera, la imaginación creadora y la sedimentación hacen posible la tradición narrativa.

### **3.10.3. Mimesis III.**

Generalizando más allá de Aristóteles, diré que la “mimesis III marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica” (Ricoeur, 2004, p. 140).

Ricoeur explica esta mimesis en cuatro etapas:

Primera etapa.

Si es cierto que la mediación entre tiempo y narración se constituye al encadenar los tres estadios de la mimesis, se plantea una cuestión previa: saber si este encadenamiento señala realmente una progresión. (Ricoeur, 2004, p.140)

Respecto al círculo de la mimesis, dice que el círculo hermenéutico de la narratividad y de la temporalidad se resuelven en el círculo vicioso de la mimesis, este tipo de análisis es circular, pero en vez de entenderlo como un “círculo vicioso”, propone preferir verlo más bien como una espiral, que hace pasar a la mediación muchas veces por el mismo punto a diferente altura.

Luego retorna a la circularidad, ya que esta manifiesta todo análisis de la narración, la cual interpreta la forma temporal inherente a la experiencia y a la estructura narrativa, convirtiéndose en un círculo sano, en donde sus vertientes de problema se ayudan mutuamente.

Segunda etapa.

Si es cierto que el acto de lectura “es el vector de la aptitud de la trama para modelar la experiencia; es necesario mostrar cómo se articula este acto en el dinamismo propio del acto configurante, cómo lo prolonga y lo lleva a su término” (Ricoeur, 2004, p. 140).

Sobre esa configuración, refiguración y lectura, centra la reflexión en la transición entre la mimesis II y mimesis III, operada por la lectura, ya que el acto de leer acompaña la configuración de la narración pues seguir una historia es actualizarla en lectura.

“El acto de leer también acompaña al juego de la innovación y de la meditación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la trama” (Ricoeur, 2004, p.147). En dicho acto, “el destinatario juega con las coerciones narrativas, efectúa las desviaciones, toma parte en el combate de la novela y de la antinovela, y en ello experimenta lo que Roland Barthes llamaba el placer del texto” (Ricoeur, 2004, p.147).

Plantea que el texto es un conjunto de instrucciones donde el lector público o individual, hace de este ejercicio de forma pasiva o creadora, proponiendo que el texto sólo se hace obra en la interacción del texto y el receptor.

Tercera etapa.

Al abordar de frente la tesis de la “refiguración de la experiencia temporal por la construcción de la trama, se mostrará cómo la entrada de la obra, por la lectura, en el campo de la comunicación, señala al mismo tiempo su entrada en el campo de la referencia” (Ricoeur, 2004, p. 140). “Volviendo sobre el problema donde lo habíamos dejado en la metáfora viva, quisiera esbozar las principales dificultades que se relacionan con la noción de referencia en el orden narrativo” (Ricoeur, 2004, p. 140).

Sobre la narratividad y la referencia, dice que ese primer camino de la mimesis III es completar la teoría de la escritura por la de lectura, en donde la estética de la recepción no puede comprometer el problema de la comunicación sin hacerlo a la vez con el de la referencia; plantea que lo que se comunica va más allá del sentido de la obra, un mundo que proyecta y constituye su horizonte.

“En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo”(Ricoeur, 2004, p.148). “El término horizonte y el correlativo de mundo aparecen así dos veces en la definición sugerida anteriormente de mimesis III: in-

tersección entre el mundo del texto y el del oyente o del lector” (Ricoeur, 2004, p.148).

Referente a la metáfora viva, la que tiene sentido y referencia en todo discurso, dice que la intensión de éste deja de confundirse con el significado correlativo de cada significante dentro de la inmanencia del sistema de signos que esta muestra; de esa manera, el lenguaje se orienta más allá de sí mismo, es decir, dice algo sobre algo. Pero eso no es sólo llevándole palabras al interlocutor, sino llevarle una nueva experiencia a través del lenguaje.

El lector no sólo recibe el sentido de la obra sino también su referencia, experiencia que trae al lenguaje, que al final es un mundo en donde despliega toda su temporalidad.

La lectura además plantea la fusión de dos horizontes el del texto y el del lector, es decir, también la intersección del mundo del texto y del lector. Dice que al tener la literatura un mundo en sí, que por un lado es empírico y de escritura científica, también plantea un mundo que va en contra del orden moral y social.

La capacidad de referencia del lenguaje en la metáfora viva no se agota en el lenguaje descriptivo, sino que las obras poéticas tienen su propio régimen referencial, es decir el de la referencia metafórica. Además agrega:

“Volviendo a una afirmación anterior, diré que, para mí, el mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado” (Ricoeur, 2004, p. 152). Comprender estos textos “es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (*Welt*). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia” (Ricoeur, 2004, p. 152).

Infiere que el reconocimiento de la función de refiguración de la obra es el de una hermenéutica lo cual no se centra tanto en mostrar el mundo que hay detrás del texto sino en explicitar ese mundo que se muestra delante de sí mismo.

He defendido continuamente estos últimos años que lo que “se interpreta en un texto es la propuesta de un mundo en el que yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios. En *La metáfora viva* he

sostenido que la poesía, por su mythos, re-describe el mundo” (Ricoeur, 2004, p.153). De igual modo, “diré en esta obra que el hacer narrativo re-significa el mundo en su dimensión temporal, en la medida en que narrar, recitar, es rehacer la acción según la invitación del poema” (Ricoeur, 2004, p.153).

Con esta cita vemos cómo la metáfora viva, re-describe el mundo por mythos, abriendo un mundo de posibilidades al mundo del lector, pues es la proyección de los poderes del narrador en otros, lo cual hace re-significar el sentido de mundo.

Cuarta etapa.

“Finalmente, en la medida que el mundo refigurado por la narración es un mundo temporal, se plantea la cuestión de saber qué ayuda puede esperar de la fenomenología del tiempo la hermenéutica del tiempo narrado” (Ricoeur, 2004, p.140). La respuesta a esta pregunta pondrá de manifiesto una circularidad mucho más radical que “la que engendra la relación de mimesis III con mimesis I por medio de mimesis II. El estudio de la teoría agustiniana del tiempo por la que hemos comenzado esta obra nos ha dado ya la ocasión de anticiparlo” (Ricoeur, 2004, p.140). Según Ricoeur (2004), concierne a la relación entre una fenomenología “que no deja de engendrar aporías y lo que hemos llamado anteriormente la ‘solución’ poética de estas aporías. El problema de la relación entre tiempo y narración culmina en esta dialéctica entre la *aporética* y la poética de la temporalidad” (p.140).

PR plantea que una teoría del tiempo narrado (refigurado) no podría salir adelante sin la mediación del diálogo entre la crítica literaria aplicada y la epistemología de la historiografía a la narratividad dentro de la discusión de la referencia cruzada, esta última la ve reflejada en la temporalidad de la acción humana que sale del cruce de las referencias y la metáfora.

Para hablar de la fenomenología del tiempo se sustenta en Agustín, Husserl y Heidegger, donde plantea su tesis:

Los auténticos hallazgos de la fenomenología del tiempo no pueden sustraerse definitivamente al régimen aporético que caracteriza tan fuertemente a la teoría agustiniana del tiempo. Será, pues, necesario reanudar el examen de las aporías creadas por el propio Agustín y

demostrar su carácter ejemplar. A este respecto, el análisis y la discusión de las Lecciones de Husserl sobre la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo constituirán la contraprueba principal de la tesis del carácter definitivamente aporético de la fenomenología pura del tiempo. De manera algo inesperada, al menos para mí, la discusión nos conducirá a la tesis, kantiana por excelencia, de que el tiempo no puede observarse directamente, de que es propiamente invisible. (Ricoeur, 2004, p. 157)

El tratar de mostrar lo propiamente invisible, el tiempo mismo, es el precio que hay que pagar, dice Ricoeur, al mostrar esas innumerables aporías de la fenomenología del tiempo. Así pues, el círculo hermenéutico se puede emparejar con la *aporética* de la temporalidad y la poética de la narratividad.

Para finalizar, plantea el problema del límite superior del proceso de jerarquización de la temporalidad, diciendo que en toda tradición cristiana, incluyendo a Agustín, la interiorización de las relaciones puramente extensivas del tiempo remiten a una eternidad en la que todas las cosas están presentes al mismo tiempo, entendiendo esa proximidad a la eternidad en la estabilidad de un alma en reposo.

Por otro lado, habla de la filosofía de Heidegger (*Ser y tiempo*), en donde orienta su reflexión, no a la eternidad divina sino a lo finito, al hablar del ser para la muerte. En ese momento hace los cuestionamientos, como buen filósofo, que traen esos pensamientos:

Son estas dos maneras irreductibles de “¿reconducir la duración más extensiva hacia la más tensa? ¿O es la alternativa sólo aparente? ¿Hay que pensar que sólo un mortal puede tener la idea de ‘dar a las cosas de la vida una dignidad que las eterniza?’” (Ricoeur, 2004, p.161). “La eternidad que las obras de arte oponen a la fugacidad de las cosas, ¿Puede sólo constituirse en una historia?” (Ricoeur, 2004, p.161). Y la historia, a su vez “¿Sigue siendo histórica sólo si, transcurriendo por encima de la muerte, se guarda del olvido de la muerte y de los muertos y sigue siendo un recuerdo de la muerte y una memoria de los muertos?” (Ricoeur, 2004, p.161).

Todo esto para cavilar sobre su idea más relevante, o mejor, duda más relevante de sus planteamientos, que dan origen a un método y por ende a su obra y que es: “La cuestión más grave que podría plantear este libro es saber hasta qué punto la reflexión filosófica sobre la narratividad y el tiempo puede ayudar a pensar juntas la eternidad y la muerte” (Ricoeur, 2004, p. 161).

### **3.11. DEFINIR EL UNIVERSO.**

Población y Muestra (estudios cualitativos).

En este caso de investigación cualitativa se manifiestan los criterios de selección de los participantes a interpretar. Determinando los escenarios, se intenta mostrar el universo en donde se ubican los sujetos de estudio y estableciendo quiénes son los participantes, cómo se seleccionaron y cuáles son sus características.

Las historias de vida recolectadas se basan en las vivencias de cuatro comunicadores colombianos que se hayan formado en comunicación en la universidad y que tuviesen experiencia de comunicación en sus comunidades, es decir, que hicieran trabajo de comunicación popular o para el cambio social; se tomaron los casos de dos hombres y dos mujeres, para que existiera un equilibrio de género, buscando además que libremente quisieran contar sus experiencias.

#### **Néstor Cárdenas.**

Nacido en Bogotá en 1969, con 49 años de edad al momento del estudio. Comunicador Social y Periodista egresado de la Universidad Minuto de Dios de Bogotá, especialista en Entornos Virtuales de aprendizaje. Desde junio de 2005 trabaja con la Fundación Social, inicialmente en la Regional Bogotá en el área de los Proyectos Sociales Directos, como profesional de campo en el tema de comunicación y desarrollo. Posteriormente pasó a la Vicepresidencia de Desarrollo de la misma Fundación, inicialmente al área de Gestión del Conocimiento.

Actualmente (2016) es asistente de la Dirección de Trabajo Directo con Comunidades de la Vicepresidencia de Desarrollo. Desde allí acompaña los procesos regionales en la implementación de un modelo de Desarrollo Integral Territorial en las regionales de Ibagué en el

Tolima, Barbosa en Antioquia, Pasto y La Unión en Nariño, Soacha y Bogotá en Cundinamarca (Cifuentes, 2016).

En 2005 se vinculó como docente de la Universidad Minuto de Dios en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, en el área de comunicación y ciudadanía. Ha trabajado en la formación de comunidades en comunicación, producción y uso pedagógico de medios: radio, televisión, video, medios impresos y virtuales con el Centro de Comunicación Social de Paulinas en el periodo comprendido entre 2001-2005. Cuenta con experiencia en diseño, ejecución y evaluación de proyectos de comunicación, educación, desarrollo y fortalecimiento de organizaciones sociales y comunitarias.

Desde 2002 forma parte de la Asociación Mundial de Comunicadores Cristianos –WACC (siglas en inglés)–. Durante el periodo de 1993 al 2000 estuvo vinculado con la Fundación Social en diferentes áreas relacionadas con la producción audiovisual, la comunicación social y la ciudadanía.

En la actualidad (2018) es Director Regional de Programas Sociales Directos, de la Fundación Social en Pasto (Nariño).

### **Alma Montoya.**

Nacida en Medellín (Antioquia) en 1953, con 65 años de edad al momento del estudio. Comunicadora Social graduada de la Universidad Javeriana de Bogotá. Especializada en “Comunicación y Desarrollo”; “Gestión y Desarrollo Comunitario”. Vinculada a organizaciones de comunicación desde hace más de 25 años; trabajó fuera del país en proyectos de “desarrollo, comunicativos y académicos. Fundadora, asesora y capacitadora de algunas emisoras y centros de formación en comunicación para el desarrollo. Ha trabajado en redes locales y regionales de emisoras comunitarias, étnicas, públicas y educativas especialmente en zonas de conflicto armado” (Cifuentes, 2016, p.44).

Coordinadora de la Región Andina y Secretaria para América Latina de WACC, hace parte de AMARC, PROA-SERPAL. “Miembro del equipo de formación de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica ALER, Fundación SUMAPAX. Fue Decana de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de UNIMINUTO y actualmente es presidente del Grupo ComunicArte: radios comunitarias y ciudadanas” (Cifuentes, 2016, p.44).



Ha trabajado como asesora y formadora de Paulinas, Centro de Comunicación Social en proyectos de comunicación y educación, “especialmente en radio, video estudiantil, escolar, medios comunitarios, alternativos, algunos de ellos ejecutados con las secretarías de Educación y de Gobierno de la Alcaldía Mayor de Bogotá, el Ministerio de Comunicaciones, algunas universidades, organizaciones y movimientos sociales, nacionales e internacionales” (Cifuentes, 2016, p.44).

Actualmente (2018) continúa con su trabajo social en todas las regiones últimamente apoyando los procesos, post-acuerdo, luego de la firma de los acuerdos de paz y desmovilización entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc, para seguir tratando de cerrar brechas en las distintas comunidades y últimamente proyectos transfrontera producto de la fuerte migración de venezolanos a Colombia.

### **Soraya Bayuelo.**

Nacida en El Carmen, departamento de Bolívar, en 1959, con 59 años de edad al momento del estudio. Con título de Comunicadora Social en la Universidad Autónoma del Caribe en Barranquilla; Directora del Colectivo de Comunicaciones Montes de María. Como líder de esta organización ganó el Premio Nacional de Paz en 2003 por resistir a la violencia a través de la cultura. “Este Colectivo es un proyecto comunitario de comunicación ubicado en una de las zonas más azotadas por el conflicto armado: Los Montes de María” (Cifuentes, 2016, p.45).

El colectivo en el cual trabaja tiene varias líneas de acción: un museo itinerante de la memoria de los Montes de María, que se articula en sus ejes temáticos y principios al programa de Memoria, Territorio y comunicación, capacitación en producción radial que se ofrece a los niños a través de 18 colectivos escolares de producción radial de la localidad; “capacitación en producción radial y televisiva para adolescentes y adultos jóvenes; capacitación en radio y televisión para grupos de mujeres desplazadas en las comunidades locales; un proyecto itinerante de cine callejero, y tuvo un canal de televisión por cable” (Cifuentes, 2016, p.45).

Se lanzó en 2018, a la política por el Partido Liberal como candidata a la Cámara de Representantes, elección en la que no alcanzó los



votos para concretar su aspiración política e igualmente sigue trabajando en su labor comunitaria.

**Jorge Uribe.**

Nacido en Bogotá (Cundinamarca) en 1939, con 79 años de edad al momento del estudio. Sacerdote Jesuita con formación en filosofía, teología, física y radio aficionado; Comunicador Social titulado de la Universidad Javeriana de Bogotá, ayudó a construir los transmisores de la emblemática Radio Sutatenza, trabajó en diferentes medios radiales como: Caracol, RCN, Todelar y en audiovisuales Cenpro; fue director de la Casa de la Cultura Campesina de Tierra Alta (Córdoba) en donde se elaboraron varias líneas de trabajo en educación básica y primaria a través del INSER (Instituto Sergio Restrepo), la Radio comunitaria Sergio Restrepo 105.0, el Centro de Cómputo, el Museo de la cultura Zenú, la Biblioteca, el Festival Sergio Restrepo para incentivar las destrezas musicales y artísticas. Esta entidad educativa y cultural está ubicada en una de las zonas más azotadas por el conflicto armado en Colombia. (Cifuentes, 2016)

Actualmente (2018) se encuentra alejado de cualquier actividad pastoral y/o comunicativa, por razón de su edad y padeciendo demencia senil de tipo DSTA, comúnmente llamado Alzheimer y se encuentra en un hogar habilitado por los jesuitas para el cuidado de personas mayores.



## **CAPÍTULO 4.**

### **ANÁLISIS DE RESULTADOS: FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LAS HISTORIAS DE VIDA**

En este capítulo se concebirá la fenomenología hermenéutica de las historias de vida de los cuatro comunicadores populares, en donde a través de las tres mimesis: mimesis I, mimesis II y mimesis III. Se hará un análisis de los relatos y se propone la Escuela de liderazgo.

De esa manera, la prefiguración (mimesis I), la configuración (mimesis II) y la refiguración (mimesis III), como se explicó en profundidad en el capítulo anterior, nos darán el orden de interpretación de los textos.

#### **4.1. MIMESIS I DE LAS HISTORIAS DE VIDA**

La prefiguración de estos textos se hará desde la historia, en este caso, desde la de Colombia, ya que el término mimesis I hace una referencia al "antes" de la composición poética; este antes se hará desde la complejidad de hacer historia, "ya que la historia no es más que una extensión de la comprensión del otro", como lo plantea Ricouer (2002), pero esta comprensión, "a diferencia del conocimiento objetivo de los hechos de la naturaleza, no es posible sin la participación personal del propio historiador, de su subjetividad" (p.165).

Por otro lado, nos dice Ricouer (2002), actuar siempre es hacer algo de manera que alguna otra cosa acontezca en el mundo. Por eso, no hay acción sin relación entre el saber hacer (el poder hacer) y lo que éste hace acontecer. La explicación causal aplicada a un fragmento de la historia del mundo no se da sin el reconocimiento, la identificación de un poder perteneciente al repertorio de nuestra propia capacidad de acción.

Los comunicadores son todos colombianos, de esa manera hay unos orígenes comunes, por eso se hará una prefiguración de la historia de Colombia general para todos y luego se hará una breve mención del político de turno en el poder, que le haya tocado en la época del nacimiento de cada uno de los comunicadores, ya que para analizar una situación específica, hay que analizarla en su contexto.

*Sobre la historia de Colombia.*

“Veo que me ha ocurrido lo mismo que ocurre a los manuscritos pegados en sus rollos tras largo tiempo de olvido: hay que desenrollar la memoria y de vez en cuando sacudir todo lo que allí se halla almacenado”. Séneca.

“Todo recuerdo es el presente”. Novalis.

“No somos sino peregrinos que, yendo por caminos distintos, trabajosamente se dirigen al encuentro de los unos con los otros”. Antoine de Saint-Exupéry (Kapúscinski, 2010, p. 7).

“Mi pobre niña suspiró-. No te alcanzará la vida para pagarme este percalce”.

“La abuela desalmada de Eréndira cuando decide explotarla dedicándola a la prostitución, en La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada”. Gabriel García Márquez (Caballero, 2016).

Se va a intentar hacer un breve resumen de la historia de Colombia desde sus orígenes; mostrar cómo se da la conformación del Estado colombiano hasta la coyuntura actual de país. Lo complejo de esta tarea lo podemos ver con estas dos ideas:

“¿Cuáles son los factores que le han permitido a Colombia ser una nación cohesionada, moderna y próspera a pesar de las enormes dificultades que enfrenta?” (Larosa & Mejía, 2014, p.18). Para Larosa & Mejía (2014): “Hacerlo representa, sin duda, un quiebre historiográfico de fondo que invita y reta a pensar el país más allá de las claves acostumbradas” (p.18).

Es como tratar de pensar la historia de una nación desde otros lugares y no desde los lugares comunes y, por otro lado, la segunda idea, referida a la cita de García Márquez, del preámbulo del libro *Historia de Colombia y sus oligarquías (1498-2017)*, del cual nos habla Caba-

llero como que “pinta bien lo que han sido las relaciones de este país con sus clases dominantes en estos largos cinco siglos. Como dice la abuela: toda la vida” (Caballero, 2016). De cómo la dureza de la vida, hace tener esa posición en cuanto que, en este caso, una metáfora punzante, al relacionarla con la prostitución referente a los poderes hegemónicos que no hacen más que abusar del poder, explotar al pueblo, para seguir perpetuándose.

Sumando esas dos ideas, es como la vida nos exige otro punto de vista de los fenómenos complejos que vivimos, por eso, una cita de la literatura da cuenta de la realidad que se vive en un país.

Antes de involucrarse en las coyunturas actuales de la historia, hay que hablar de que el actual continente Abya Yala (en lengua kuna) es la denominación del extenso territorio más aceptada para los actuales indígenas, entre otras como Pindorama (guaraní), Anáhuac (náhuatl) o Tawantinsuyu (quechua), a lo que luego se denominó, al territorio o continente, como América, el cual ya estaba habitado hace treinta mil años, y los pueblos originarios posiblemente, lo poblaron llegando por el Estrecho de Bering (Norte del continente) o desde la Polinesia, cruzando el océano Pacífico y llegando al sur del continente.

En la América actual, de esos pueblos originarios todavía hay notable presencia, como en los casos de México, Ecuador, Perú y Bolivia entre muchos otros; en Colombia, producto de esos orígenes comunes y luego de más de cinco siglos de la conquista europea vemos pueblos o etnias que aún la habitan:

Ahora bien, Colombia ciertamente es un país de mestizos, pues el 58% de sus habitantes se reconoce como tal y otro 20% dice ser blanco; no es posible desconocer, sin embargo, que el 22% restante está compuesto por etnias y naciones que son igualmente colombianas. Comenzando por los indoamericanos, estas comunidades se caracterizan por su diversidad: 87 etnias diferentes, las cuales hablan al menos 67 lenguas distintas al español. Ellos están presentes en todas las regiones del país, pese a que la mayoría se concentra en la región amazónica, que alberga 48 de dichos grupos. (Larosa & Mejía, 2014, p. 50)

Como ya se sabe, en la historia, en todos los procesos de descubrimiento y conquista producidos por los hombres, las consecuentes guerras generan violencia, devastación y muerte; es interesante e irónico ver lo que plantea Caballero (2016) al decir que la limpieza de sangre tendría que ver con la religión, no con la raza.

“Ya los españoles de esas auroras del Renacimiento constituían tal vez la raza más mezclada de las que habitaban Europa”(Los hombres y los dioses, párr 32). Un desorden de todas las etnias indoeuropeas llegadas en el curso de dos o tres milenios: celtas e íberos, más o menos “autóctonos, los misteriosos vascos, tartesios de Andalucía, griegos y fenicios venidos pacíficamente por el mar en el siglo V antes de Cristo, cartagineses del África y romanos de Italia en el siglo III, en plan de guerra y conquista” (Los hombres y los dioses, párr 32). “Judíos (según sus propias cuentas, desde la primera diáspora causada por la destrucción del primer templo de Salomón en Jerusalén por el babilonio Nabucodonosor, seiscientos años antes de Cristo)”(Los hombres y los dioses, párr 32). Invasores visigodos y de otros pueblos bárbaros salidos de Alemania como los suevos y los vándalos, “y aun de más lejos, como los alanos del remoto Irán, en el siglo V d.C.; y finalmente las etnias islámicas a partir del siglo VIII en sucesivas oleadas: árabes, sirios, bereberes del norte de África, almorávides, almohades, benimerines” (Los hombres y los dioses, párr 32).

Ver como dos pueblos mestizos (españoles e indígenas) se enfrentan, cada uno con una significación y resignificación de sus procesos simbólicos, cada uno con sus necesidades propias, que quieren imponer cada uno sus ritos, culturas, cosmogonía y cosmovisión del mundo: al final ambos no son más que humanos.

La empresa de la Conquista, privada como ya se dijo pero a la vez erizada de prohibiciones y ordenanzas, era una mezcla de iniciativas anárquicas, improvisadas y temerarias, y de leyes y reglamentos detallados y severísimos que no se cumplían, pese a estar vigilados y controlados por ejércitos de burócratas: regidores, escribanos, oficiales reales, alguaciles, protectores de indios, oidores, veedores, corregidores, comendadores, visitadores, jueces de residencia. Las normas se falseaban por el soborno o

la desidia. En toda la historia de la Conquista tan sólo un encomendero fue juzgado y ejecutado con todas las de la ley por sus abusos contra los indios; y el juez, a su vez, fue condenado a muerte. (En busca de El Dorado, párr 9)

El descubrimiento en 1492 y la posterior conquista que se dio entre 1499-1550, periodos durante los que se evidencia los procesos de violencia entre indígenas y españoles, como lo cuenta Caballero (2016) con el caso de la cacica de Timaná, a donde llegó Pedro de Añasco enviado por Belalcázar para someter a los indígenas yalcones y fundar una ciudad. Para empezar, quemó vivo al Cacique en presencia de su familia. Se indignó la madre del cacique, llamada la Gaitana y levantándose con su gente capturó a Añasco y le sacó los ojos, le pasó una cuerda por un agujero que le abrió en la quijada y lo paseó a manera de cabestro, de pueblo en pueblo y de mercado en mercado, como en una atracción de feria, hasta que murió de agotamiento. Debido a este hecho, los yalcones sublevaron a muchas otras tribus entre ellos paeces, aviramas y guanacas, y en un primer momento expulsaron a los españoles de la región.

Sobre la visión de los indígenas, es clave tener el pensamiento del antropólogo y arqueólogo colombo-austríaco Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien investigó las culturas precolombinas en Colombia.

“Hoy debo destacar que, desde comienzos de la década de los cuarenta, para mí fue un verdadero privilegio convivir y tratar de comprender en profundidad algunos grupos indígenas” (Ardila, 1997, p.12). Según Ardila(1997), “pude constatar entre ellos ciertas estructuras mentales y sistemas de valores, que parecían salirse por completo de las tipologías y categorías de la Antropología de entonces” (p.12). “No encontré al ‘buen salvaje’ ni tampoco al así llamado ‘primitivo’. No encontré aquel indio degenerado y embrutecido, ni mucho menos aquel ser inferior por entonces descrito generalmente por gobernantes, misioneros, historiadores, políticos y literatos” (Ardila, 1997, p.12).

Y continúa con su discernimiento:

“Lo que si encontré fue un mundo de una filosofía tan coherente, de una moral tan elevada, una organización social y política de gran complejidad, un manejo acertado del medio ambiente con base en conocimientos bien fundados” (Ardila, 1997, p.12). “En efecto, vi que

las culturas indígenas ofrecían opciones insospechadas; que ofrecían estrategias de desarrollo cultural que simplemente no podemos ignorar, porque contienen soluciones válidas y aplicables a una variedad de problemas humanos” (Ardila, 1997, p.12). Todo aquello “hizo crecer más y más mi admiración por la dignidad, la inteligencia y sabiduría de estos aborígenes, quienes no por último han desarrollado sorprendentes dinámicas y formas de resistencia, gracias a las cuales la llamada ‘civilización’ no ha podido exterminarlos” (Ardila, 1997, p.12).

Es importante hacer memoria de los indígenas; se sabe que la historia la cuentan quienes ganan las guerras, ya que en medio de esta modernidad pareciera que no hacen parte de la historia vigente, pero están presentes como se decía, con otra visión de mundo, sus prioridades son otras, como distintas son sus ópticas que contrastan con las del hombre moderno, sumido en el capital, la tecnología y el consumo.

La Colonización (1550-1810) impuesta en el Nuevo Reino de Granada, sin una transición clara de la conquista, mostró una crueldad desaforada, sin escrúpulos. Consecuencia de la explotación excesiva del oro y de los indígenas, se generó mucha corrupción y piratería, en especial en Cartagena de Indias; el estado generalizado de abusos y de corrupción de la Real Audiencia y del Virreinato (poderes regentes), al final generaron las causas para la aparición del sentimiento independentista.

Ya para finales del siglo XVIII el mundo estaba convulso, pues las guerras en Europa afectaban el mundo colonial en América; las colonias americanas de Inglaterra proclamaban su independencia (Estados Unidos), al igual que las galas (Haití).

Inglaterra cobijaba la Revolución Industrial, la cual sería su bastión hasta la actualidad; la Revolución francesa en 1789 y la invasión de España por parte de Napoleón generaron un estado de emergencia, además del que ya traían en su interior (conflicto internacional contra Inglaterra y Portugal e interno por el poder entre el Rey Carlos IV (padre) y Fernando VII (Hijo) en el cual también terció Francia). El Reino de España produjo un vacío de poder que los criollos en América utilizaron para luchar por su independencia.



En esos movimientos independentistas había dos bandos que dividían el poder de los criollos de la Nueva Granada, los centralistas que buscaban un poder central y los federalistas que propendían por varios núcleos de poder; el enfrentamiento fue tan fuerte que se convirtió en guerra civil, lo cual permitió que los españoles reconquistaran el poder, esto se dio entre 1810 y 1816, periodo que se conoce como la Patria Boba.

Sólo hasta el 7 de agosto 1819 con la Batalla de Boyacá se volvió a restituir la independencia de Colombia, gracias a la intervención de Simón Bolívar y su movimiento de independentistas, cuando se vuelve a retomar el sentido de la palabra República.

Guiados por el pensamiento de libertad que se respiraba y vivía en la época, los criollos tuvieron la idea de integrar todas las regiones independizadas, generando un gran bloque que impidiera la reconquista de España, de Inglaterra o de Francia (los otros poderes hegemónicos); su nombre sería la Gran Colombia compuesta por los territorios de las actuales repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, pero las rivalidades entre centralistas y federalistas volvieron a causar problemas al interior del Estado, junto a la carencia de una correcta articulación y comunicación de todas las regiones que la conformaban, ya que era un territorio con una gran extensión.

La Gran Colombia se fundó en 1819 pero entre 1820 y 1830 sufrió su proceso de disolución. El endeudamiento externo también generó el que cayera su autonomía bajo el dominio de las potencias económicas extranjeras, entre estas, Inglaterra.

Después de la muerte del Libertador Simón Bolívar se desintegra La Gran Colombia en tres pedazos, proceso en donde el prócer que fuera su gran aliado y luego su enemigo acérrimo, Francisco de Paula Santander, tuvo un rol relevante para esta época; la parte de la Nueva Granada (hoy Colombia), se dedicó a destrozarse ella también en conflictos intestinos que enfrentaron sus varias regiones en las que había un caudillo. Este periodo comprendido entre 1831 y 1858, presencié un gran número de guerras internas: ocho de proyección nacional y cuarenta locales.

Para Caballero (2016), en esta época se formaron los partidos políticos:

Porque ya se formaban los dos grandes partidos que han hecho o deshecho la historia republicana de Colombia, el Liberal y el Conservador. Veinte años antes no eran otra cosa que una doble mezcla confusa de bolivarianos y santanderistas, separados más por sus temperamentos que por sus ideologías, o incluso que por sus intereses. Se dividían, imprecisamente, en derecha los conservadores e izquierda los liberales, y venían, también imprecisamente, los primeros del partido realista o godo de la Independencia y los segundos del partido patriota; pero en muchos casos esto era exactamente al revés, los dirigentes de ambos partidos tendían a ser oportunistas. Unos y otros eran republicanos en lo político, por la influencia ideológica de Francia, y en lo económico, por la influencia práctica de Inglaterra, librecambistas todos, con las escasísimas excepciones proteccionistas de la (derrotada) facción “draconiana” de los liberales. (Guerras y constituciones (o viceversa), párr.17)

Respecto a los conservadores, Caballero (2016), dice que los llamados “retrógrados”, de origen bolivariano, autoritarios y centralistas, militaristas, clericales, los llamarían “ministeriales”, y finalmente conservadores. Tenían por principio la religión católica como eje de la sociedad, en una alianza de la Iglesia y el Estado que le confería a ésta la enseñanza, la defensa a ultranza de la propiedad privada, incluida la de los esclavos. Pregonaban los principios de civilización contra barbarie y Gobierno fuerte con Ejército permanente. Los jefes conservadores eran terratenientes, comerciantes, abogados, clérigos, gamonales de pueblo. Sus seguidores se reclutaban en el campesinado, por el poder de los pulpitos. (Los indios no participaban en política). Eran fuertes sobre todo en los departamentos de Antioquia, Boyacá y Nariño.

Sobre los liberales, se conoce que los que terminaron teniendo el nombre de liberales habían sido santanderistas, luego federalistas y civilistas los cuales se denominaban “progresistas”. Eran en principio anticlericales y librepensadores. Abogaban por las libertades políticas y económicas (de palabra, de prensa, de cultos, de enseñanza, de industria y de comercio). Compartían la idea de la separación de la Igle-

sia y el Estado, de un Gobierno débil y un Ejército nacional reducido (el que había se comía la mitad del presupuesto), y de una gran autonomía para las provincias.

El partido lo componían en su mayoría: abogados, estudiantes, comerciantes, también gamonales de pueblo, militares en ascenso social. Sus partidarios eran los artesanos de las ciudades, los esclavos libertos de las grandes haciendas. Su fuerza estaba en el departamento de Santander, en Bogotá y en las costas del Caribe y el Pacífico (Caballero, 2016).

En 1848 apareció el primer programa, del Partido liberal y un año más tarde, en 1949 el del Partido conservador; se trató de una época de politiquería partidista y muchas guerras atroces.

Entre 1884 y 1885 se desarrolló otra guerra civil, que dio origen a los Estados Unidos de Colombia, donde se cambió el modelo al de Estado federal (La Regeneración). Tuvo importantes consecuencias, como la pérdida del poder por parte de los liberales y luego medio siglo de hegemonía conservadora; la Guerra de los Mil Días, de 1899-1902 (entre liberales y conservadores), que incluye la pérdida del territorio de Panamá a manos de los Estados Unidos de América.

Por ese entonces, dice Caballero (2016), es cuando en este país a usarse de manera habitual la palabra “oligarquía”, que en su original griego significa “gobierno de unos pocos”. En Colombia el término se tradujo por “gobierno de los otros”, el cual lo usaban los conservadores para referirse al pequeño círculo de los radicales en el poder, y el que más adelante usarían los liberales para designar al círculo aun más pequeño de los conservadores.

En esta época se distingue dos periodos, uno denominado La Hegemonía Conservadora durante la cual los conservadores se mantuvieron en el poder entre los años 1886-1930 (por 44 años); se caracteriza por el inicio de la bonanza cafetera, el aumento de la infraestructura y la matanza de las bananeras. El otro periodo, denominado de La República Liberal, 1930-1946 (16 años), en donde se modernizó la estructura del Estado y se alcanzaron grandes cambios sociales y económicos; las reformas a la educación superior admitieron el ingreso de la mujer colombiana, el establecimiento de las escuelas mixtas y

colegios, la abolición de las discriminaciones raciales y religiosas, para algunos de manera frustrada.

Luego vino la época denominada de La Violencia, en donde hubo un específico periodo de enfrentamientos entre liberales y conservadores (conflicto bipartidista), sin que se hubiera declarado formalmente una guerra civil.

“La llamada Violencia, con mayúscula, que dominó la historia de Colombia entre el año 46 y el 58 (y se prolongó luego hasta hoy en sucesivos golpes de sangre)” (La Violencia, párr.1). “Fue en realidad una suma de muchas y variadas violencias con minúscula: políticas, sociales, económicas y religiosas. Las unificó a todas el hecho de que fueron impulsadas por los gobiernos de la época” (La Violencia, párr.1).

Este conflicto generó más de un millón de personas en situación de desplazamiento y aproximadamente doscientos mil muertos.

Estuvo enmarcado en hechos como, el magnicidio en Bogotá, de Jorge Eliécer Gaitán (candidato a la presidencia por los liberales) el 9 de abril de 1948; esto generó una cantidad de actos violentos lo cual se denominó como El Bogotazo. El retiro de la Presidencia de la República en 1946 de Alfonso López Pumarejo (segundo periodo), debido a su mal desempeño económico y las denuncias de corrupción. Su reemplazo constitucional fue Alberto Lleras Camargo, quien asumió el poder y convocó elecciones para junio de 1946, en las que participó como candidato Jorge Eliécer Gaitán; dichas elecciones al final fueron ganadas por Mariano Ospina Pérez (conservador), siguiendo con la ola de violencia bipartidista.

Mariano Ospina Pérez como presidente expidió un decreto en 1949, donde establecía el estado de sitio en toda la Nación, declarando alterado el orden público, por los hechos de inestabilidad política que acontecieron después de El Bogotazo. Por ende se suspendieron los Concejos municipales, las Asambleas departamentales y obviamente las sesiones ordinarias del Congreso. Bajo ese orden regente, para las elecciones de 1949 participó Laureano Gómez como candidato único del partido conservador.

La cruenta guerra bipartidista no declarada que seguía acabando con el país, generó que las “élites” económica, a su vez políticas y del país apoyaran un golpe de estado por parte del General Gustavo Rojas

Pinilla, el cual tomó el poder y ofreció dar final a la Violencia. Pero fue en 1958, cuando realmente se puso formalmente fin al conflicto con el acuerdo bipartidista denominado del Frente Nacional, pacto entre liberales y conservadores, para alternarse el poder para el periodo entre 1958 y 1974, por cuatro años para cada partido.

Según Caballero (2016):

Pactado para durar doce años y prolongado luego a dieciséis, con sus "puentes" y sus "posdatas" el Frente Nacional acabó durando más de treinta. Más que la Patria Boba, más que la Gran Colombia, más que el Radicalismo, que la Regeneración, que la Hegemonía Conservadora, que la República Liberal, que las dictaduras civiles y militares. Hasta la Constitución de 1991. (El interminable Frente Nacional, párr.1)

En la guerra bipartidista nace el grupo de Los Bandoleros como consecuencia de la persecución despiadada contra los gaitanistas y ultra liberales; perseguidos por diferentes gobiernos, para hacer frente a esta situación los campesinos crearon grupos de auto-defensa (como su nombre lo dice) en el monte, siendo ese en principio el origen de las guerrillas liberales.

Estas autodefensas campesinas, algunas influenciadas por el comunismo internacional de la época, controlaron territorios que denominaban Repúblicas Independientes, los cuales no estaban bajo el control de Estado.

Sin embargo, el gobierno siguiente del Frente Nacional, en el turno del conservador Guillermo León Valencia, las bombardearía con ayuda técnica norteamericana en la más grande operación bélica hasta entonces emprendida en el país. Con el único resultado práctico de que las tales "repúblicas" se esparcieron por toda Colombia. De inofensivos focos de resistencia agraria que habían sido, se convirtieron en guerrillas revolucionarias: las Farc, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, autodefensas campesinas comandadas por Manuel Marulanda y apadrinadas por el partido comunista, en el sur del

Tolima y en el Meta. El ELN, Ejército de Liberación Nacional, fundado por estudiantes y curas con ansia de proletarianización y campesinización inspirados por el "foquismo revolucionario" de la Revolución cubana, en Santander. (El interminable Frente Nacional, párr.11)

Las sangrientas guerras civiles, muerte y destrucción no fueron los únicos resultados del surgimiento de los partidos Liberal y Conservador. "También se generó un sentido de pertenencia de los individuos dentro de la nación colombiana. Y tal sentido de pertenencia o identidad se dio a través de la afiliación con uno u otro partido" (Larosa & Mejía, 2014, p.15).

Al pedir la lealtad de las personas disgregadas en un vasto territorio y, con cada elección, movilizarlos en torno a una causa, los partidos relacionaron comunidades aisladas, elevando a los colombianos por encima de los limitados horizontes de lo "local y lo familiar. La afiliación un partido le ofreció a la gente un cierto grado de protección de sus enemigos y de acceso a servicios del Estado como vías, colegios y justicia, y a trabajos, becas y carreras profesionales" (Larosa & Mejía, 2014, p.15). Lo que de cierta manera estableció el sentido de nacionalidad, por lo dividida que esta fuera.

Además, dicen que, la arquitectura social colombiana es una mezcla del bipartidismo multclasista, el ejército, la iglesia Católica, el sistema público de educación y el uso del idioma (español).

Así que no es que hubiera cesado por entonces la tradicional politiquería, ni que hubiera menguado la violencia de las guerrillas, ni su multiplicación; por el contrario. Pero ya para entonces Colombia había entrado de lleno bajo el nuevo imperio de las drogas prohibidas. (El interminable Frente Nacional, párr.22)

En medio de este caldo nutritivo aparecieron en el horizonte las drogas prohibidas; como resultado del abuso indiscriminado de las drogas en el mundo para fines hedonistas, a finales del siglo XIX, y

debido a sus funestas consecuencias, se inició a nivel mundial una persecución intensa al nuevo fenómeno.

Pero esta dinámica generó una economía en las sombras; el auge del negocio de las drogas ilícitas en las décadas de los años 70 y 80, en donde se distingue dos enclaves, el productor y el consumidor; al ser prohibido el tráfico aumenta el precio del producto. El país, asumiendo un rol de productor puesto que goza de una buena ubicación geográfica; ya que no hay estaciones climáticas se puede cultivar en cualquier momento, además está ubicada en una región de América de fácil acceso hacia Norteamérica y Europa.

La exportación de drogas ilícitas, que inicia con el boom de la marihuana en la costa Caribe, centrado en Santa Marta, y sigue con el procesamiento y la exportación de cocaína, ha distorsionado la economía colombiana, sobre todo en los últimos treinta años. Las “narcoestadísticas” son poco confiables por naturaleza, pero el influjo y lavado de dinero se ve en las grandes ciudades, sobre todo en el boom de la construcción en los noventa, en la abundancia de lujosos centros comerciales y en la construcción de vivienda de alto costo. (Larosa & Mejía, 2014, p. 139)

Referente al mercado internacional agrega:

Si bien, para la “mayoría de los colombianos la base de su economía es fruto de actividades legales, no se puede desconocer que miles de millones de dólares han entrado y salido de Colombia en los últimos años debido al negocio de la droga” (Larosa & Mejía, 2014, p.139). Sin embargo, gran “parte de la riqueza generada por el narcotráfico se queda en el punto de venta, es decir, en los Estados Unidos, Europa y otros lugares en que los consumidores están dispuestos a pagar extra por este particular producto de importación” (Larosa & Mejía, 2014, p.139).

El fenómeno de las drogas permeó desde esa época hasta la actualidad la política, la sociedad, la guerrilla (ahora narco guerrillas); ya no se lucha contra un partido político sino contra el narcotráfico (a toda escala).



La violencia crónica en el país. Se muestra con claridad el ritmo “permanente, casi paisajístico, del conflicto en Colombia e identifica su origen en las severas inequidades sociales, políticas y económicas, así como en factores geográficos que han ocasionado el aislamiento de vastas zonas del país en diversos momentos de la historia” (Larosa & Mejía, 2014, p.19). “No obstante, los autores son claros al mostrar que el conflicto no define ni a la nación colombiana ni a sus gentes” (Larosa & Mejía, 2014, p.19).

Según Antonio Caballero (2016) desde el año 1990 el neoliberalismo ha dominado la vida económica de Colombia, y en consecuencia la política, bajo todos los sucesivos gobiernos. En compañía de otras cinco fuerzas catastróficas, pues las considera naturales y abstractas, y las denomina los Jinetes del Apocalipsis: el narcotráfico, el paramilitarismo, la insurgencia, el clientelismo y la corrupción.

Agrega Caballero que la Constitución de 1991, no fue resultado de la victoria militar con tinte político, sino fue la primera de la historia del país redactada por consenso, en donde todos estuvieron representados por los constituyentes, incluyendo a los grupos guerrilleros recién desmovilizados, pero no las Farc, por entonces en tregua. En esta carta política se dibujaron tres fuerzas numéricamente comparables: liberales, conservadores –partidos en sus dos viejas facciones, laureanista (dirigidas por Álvaro Gómez) y ospinista (en torno a Misa-el Pastrana)–, y la guerrilla recién desmovilizada del M-19. La abstención fue sin embargo arrolladora, ya que sólo hubo dos millones de votos.

De ahí salió la Constitución más larga del mundo: 380 artículos y 60 disposiciones transitorias. A lo que hay que sumar las 31 reformas y añadidos que ha tenido en 26 años, incluyendo la que autorizó la reelección presidencial de Álvaro Uribe y la que luego prohibió de nuevo la reelección presidencial posterior a la de Juan Manuel Santos. (Los jinetes del Apocalipsis, párr.7)

Uno de los ejemplos de cómo operan los Jinetes del Apocalipsis es en la propiedad de la tierra, que ya la tendencia a su concentración



en pocas manos se heredó de la conquista española, lo que en la historia reciente ha generado el fenómeno del desplazamiento.

Colombia ya era para entonces un país de desplazados. Unos seis millones de refugiados del interior, la mitad de la población campesina, campesinos expulsados de sus tierras expoliadas por los narcos y los paras con la complicidad de políticos locales, de notarios y jueces, y de las fuerzas armadas oficiales. Cinco millones de colombianos en el exterior, de los cuales unos miles exiliados por razones políticas y los restantes millones emigrados por motivos económicos. (Los jinetes del Apocalipsis, párr.31)

Una fuerte acción militar del gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), hizo retroceder a la guerrilla de las Farc (Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo), la cual con anterioridad había mutado a narco-guerrilla; todo este ambiente propició un acuerdo de paz entre la guerrilla y el gobierno, poniendo fin a un conflicto interno que duró 52 años; en 2016 en el gobierno de Juan Manuel Santos, se firman los acuerdos pactados, con lo que se propone otra visión de afrontar el conflicto en Colombia, al ser una salida negociada y no por las armas.

En agosto de 2018, llega a la Presidencia de Colombia Iván Duque, de la misma ala política del expresidente Álvaro Uribe.

Para entender un poco la historia de Colombia, voy a mostrar la visión de la ciencia política, desde la forma como se ve el Estado colombiano, para tratar de desenmarañar esa madeja de hechos que no deja de ser dificultosa a la hora de comprenderla.

En el ámbito de las ciencias políticas hay una tesis que se conoce como belicista la cual propone que las guerras y los conflictos fueron las piezas fundamentales las cuales propiciaron los desarrollos políticos que luego dieron origen a lo que hoy llamamos Estado moderno.

Como lo plantea Tilly (1992), los Estados generan guerras; el Estado moderno es una actividad compleja la cual exige a las sociedades a desarrollar instituciones y prácticas las cuales les dan origen a como los conocemos en la actualidad.

Otros autores como Patiño (2005) o McNeill (1982) sostienen que una necesidad esencial para el Estado es el control del territorio, ya que con eso elimina a sus competidores internos, al igual que mejorar la obtención de recursos para el sostenimiento de sus instituciones y por ende cumplir sus objetivos estratégicos, desarrollando las acciones bélicas necesarias.

De esta manera los poderes hegemónicos, representados en las naciones logran tener poder, tener un sistema que los organizara, teniendo a la guerra como su elemento articulador.

Es irónico ver que en medio del convulsionado conflicto interno colombiano, desde la visión de las relaciones internacionales, es considerado “pacífico”, por la falta de presencia fuerte del Estado, ya que si se hubiera tenido conflictos internacionales fuertes seguramente habría cohesionado a su pueblo, como lo plantea Berrío (2016):

“En el marco de las relaciones internacionales, puede considerarse a Colombia como un país históricamente pacífico. La ausencia de conflictos bélicos interestatales y su apego al derecho internacional son una prueba fidedigna de ello” (p.104). “Por otra parte, cuando se da una ojeada a la historia política del país, se evidencia un alto nivel de violencia que, aunque de manera sinuosa, ha azotado al país desde sus orígenes hasta nuestros días” (Berrío, 2016, p.104). Para Berrío (2016) “Se evidencia entonces una terrible paradoja: un país pacífico en el contexto internacional y, al mismo tiempo, aquejado por diversos conflictos políticos y sociales donde la violencia es utilizada regularmente” (p.104).

Agrega sobre el Estado colombiano que:

Esta situación puede explicarse, en parte, “por la debilidad histórica del Estado colombiano, sus instituciones políticas y sus fuerzas coercitivas; estas últimas obligadas a enfrentarse a un sinnúmero de organizaciones que, inclusive hoy día, le disputan el monopolio de la violencia legítima al Estado colombiano” (Berrío, 2016, p.117). Mientras que en la Modernidad, las instituciones armadas creadas para defender a los Estados occidentales, se especializaron en enfrentar amenazas internacionales, “tales como las provenientes de otros Estados, en Colombia, estas instituciones se vieron involucradas en la lucha contra oponentes internos, tales como regiones y partidos políticos en

el siglo XIX y hoy día contra grupos subversivos y bandas delincuenciales” (Berrío, 2016, p.117).

De todo esto podemos inferir que el Estado colombiano está todavía en proceso de construcción, tratando de configurar sus asimetrías, en donde se está tratando de dar forma a un sistema caótico, que se intenta componer en la marcha.

Ahora situaremos históricamente a cada uno de los comunicadores, en qué momento de esa coyuntura nacieron.

Néstor Cárdenas, nació Bogotá en 1969 en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (liberal) 1966-1970; ese gobierno se autodenominó ‘De la transformación nacional’. En ese periodo se creó una gran cantidad de instituciones que aún existen, entre estas: el ICBF (Instituto colombiano de Bienestar familiar), el ICFES (Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación), el Inderena (Minambiente a partir de 1993), Colciencias (Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación), Coldeportes (Departamento Administrativo del Deporte, la Recreación, la Actividad Física y el Aprovechamiento del Tiempo Libre) y Colcultura (desde 1997 Mincultura).

Al nacer y vivir en Bogotá, vivió no presencialmente pero sí a través de su familia el llamado Bogotazo (1948), el cual se vivió más fuertemente al interior del país, además de vivir el periodo final del Frente Nacional (1958-1974).

Soraya Bayuelo, nació en Carmen de Bolívar en 1959, durante el periodo presidencial de Alberto Lleras Camargo 1958-1962 (liberal); fue el primer presidente del Frente Nacional, en su gobierno se estableció el programa para la inserción de los guerrilleros, apoyó un proyecto de reforma agraria, impulsó el mejoramiento de la educación y alineó a Colombia con la política internacional de los Estados Unidos y de la Alianza para el Progreso (programa de ayuda económica, política y social de EE. UU., para América Latina).

Nativa del Carmen de Bolívar que es un municipio cercano a la costa caribe, tradicionalmente rico en agricultura y ganadería, pero azotado por la violencia especialmente desde el año 2000, producto de la acción de las primeras guerrillas (ya mencionadas), las cuales mutaron por el narcotráfico, y que luego se enfren-

taron con grupos paramilitares, generando casi 20 años de violencia en la región, por la disputa del territorio.

Alma Montoya, nació en Medellín en 1953 durante el gobierno de Roberto Urdaneta Arbeláez 1951-1953 (conservador), que asumió como presidente al remplazar al presidente titular Laureano Gómez, por problemas de salud; entre sus logros está el adherirse a las políticas mundiales de las Naciones Unidas, el apoyo a la Organización de Estados Americanos (OEA), su principal problema fue buscar la paz en un ambiente álgido de violencia bipartidista. Al tratar de restituir el poder a Laureano Gómez, por causa de tanta convulsión interna, se da el golpe militar del general Gustavo Rojas Pinilla en 1953.

Contradictoriamente, en medio de esa turbulencia política, siendo Medellín capital del Departamento de Antioquia, se sufrió la violencia pero como en otras regiones del país, siendo un lugar a donde la gente migraba en buscaba trabajo (debido a la naciente industria manufacturera y el comercio del café); más bien recibía a la gente de la periferia que sufría la violencia del momento (Ramírez & León, 2014).

Jorge Uribe, bogotano nacido en 1939 durante el gobierno de Eduardo Santos (liberal), 1938-1942; el gobierno de Eduardo Santos en el país, coincidió con el inicio de la II Guerra Mundial en la que estuvo a favor de los Aliados, lo que ocasionó problemas económicos, pues el mercado europeo colapsó con el conflicto. Los sectores exportadores e importadores, referente a los primeros los de café y banano fueron los que más sufrieron.

El gobierno de Eduardo Santos fundó el Instituto de Crédito Territorial, orientando a la construcción de vivienda en áreas rurales, el Instituto de Fomento Industrial y Municipal, el Fondo Nacional de Ganadería y granjas industriales, además aprobó el sindicalismo y creó la Radio difusora Nacional de Colombia, entre otros.

Uribe de niño vivió los efectos de El Bogotazo y por ende la violencia bipartidista antes del Frente Nacional.

#### **4.2. MIMESIS II DE LAS HISTORIAS DE VIDA.**

En esta parte de la configuración se exponen las historias de vida de los cuatro comunicadores: Néstor Cárdenas, Soraya Bayuelo, Alma Montoya y Jorge Uribe.

La mimesis II o la configuración; esta mimesis se entiende como la mimesis-creación, tal como ya se explicamos ampliamente, la que para Ricoeur es la función-base, en donde pretende mostrar su inteligibilidad de su facultad de mediación que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurado el antes en después por su poder de configuración.

#### **4.2.1. Néstor Cárdenas**

Yo ingresé al mundo de la comunicación por dos influencias importantes; una histórico-familiar y otra histórico-laboral. ¡Una vaina rarísima! Se me ocurre en este momento decirlo así, pues no creo que muchos hayan entrado a la comunicación por ahí; yo entré por el lado de la electrónica, y aquí comienza la historia familiar: mi hermano mayor fue formado en el Sena. Era un muy buen electrónico, él reparaba cosas, era un técnico de televisión y radio (como se decía antes), y a mí me gustaba eso de armar, desarmar aparatos electrónicos. Por eso cuando terminé bachillerato decidí estudiar electrónica y trabajar en un laboratorio, a donde reparaban estos aparatos.

Yo sabía programar los Betamax, los televisores, sabía conectarlos; en ese espacio empecé a estudiar electrónica. Además, me gustaban mucho las cámaras de televisión y aprendí a manejarlas... Me llamaba mucho la atención ver lo que se emitía en televisión y reproducirlo con las cámaras; por eso comencé a entrevistar a los técnicos con los que trabajaba, para probar los equipos. En ese momento, cero de periodismo, de manejo de cámaras ni nada. Cuando la gente se veía grabada, decía “¡bacano verse en televisión!”. En ese momento no todo el mundo tenía una cámara. Era una novedad en esa época de 1987-1988.

Termino el bachillerato nocturno en 1989 en un colegio público distrital. Perdí décimo, por eso decido trabajar de día en el laboratorio y estudiar de noche y cursar décimo y once en ese colegio, pues anteriormente había hecho de

sexto a noveno en el Colegio Nacional Agustín Nieto Caballero, público también.

Con ese gusto por los aparatos electrónicos, y trabajando en ese laboratorio, decido estudiar electrónica, enfocado al audio y el video, no era una ingeniería. Estando en eso, me sale una oportunidad laboral en otro lado, dejo lo del laboratorio. Era relacionado con electrónica pero en otro rollo; no tenía nada que ver con audio y video. Duro en eso un año más o menos.

A través de ellos conozco la Fundación Social, les soluciono un problema en un momento técnico crucial, en donde Bernardo Toro tenía que presentar un video al Consejo Superior de la Fundación. Yo, como sabía cómo funcionaba, llegué y “¡chun, chun, chun!”, lo saqué del problema y quedé referenciado para asuntos técnicos con ellos. Luego, me llamaron un par de veces más para solucionar ese tipo de percances, después, con el tiempo, me proponen que me vincule con ellos en la parte técnica, pues necesitaban gente que conociera técnicamente de la producción de audiovisuales, que supiera manejar una cámara, un Betamax, un VHS, un video beam, etc.

En ese año, 1992, entro a trabajar en la Fundación; además, en ese momento estoy terminando los estudios técnicos de imagen y sonido en el ICTE –Instituto Colombiano de Telecomunicaciones y Electrónica–, cerca a la Universidad Javeriana. Llegué ahí porque me lo recomendaron los técnicos del laboratorio donde laboraba.

En ese nuevo trabajo, me vinculo con el equipo de comunicación dirigido por Bernardo Toro (Director del Programa de Comunicación y Cultura de la Fundación, y además Director del énfasis en Televisión de la Javeriana). En ese momento empiezo a tener contacto con lo social, a ver otra perspectiva totalmente diferente a lo que venía trabajando. Grabo eventos con las comunidades y empiezo a tomar fotografías.

Entre el 92 y 94 empiezo a ver el tema de los contenidos en los videos, a ver el propósito, a preguntarme cuál es el sentido de los medios. Comienzo a estudiar un semestre de Producción de Cine y Televisión en la CUN (Corpo-

ración Unificada Nacional de Educación Superior), pensando en la buena fama de producción que tenían unos cubanos que dictaban en esa institución; iba a aprender muchísimo.

Pero no fue lo que esperaba. Al sostener una conversación con Bernardo Toro, me dice: “No estudie producción, pues usted ya sabe de esa parte técnica; estudie comunicación, ahí va a encontrar respuesta a esos interrogantes que tiene”. Y además me sugirió: “Estudie en la Universidad Minuto de Dios, pues tiene jornada nocturna”. La verdad, si hubiera chance en el horario diurno, seguro hubiera estudiado en la Javeriana.

Así, sin dudarlo, me metí de una a estudiar comunicación. Como la universidad tiene énfasis en lo social, en comunicación aplicada (en ese momento se utilizaba mucho el método de investigación IAP), dediqué mucho tiempo a leer, investigar, producir. Eso me ayudó a afianzar todos esos conocimientos que fui aprendiendo en la Fundación Social... ¡Ahí me enrollé! En ese momento yo no hablaba de comunicación para el desarrollo, sino de comunicación en el marco de los procesos de desarrollo de los territorios. Entonces empecé a trabajar con grupos de jóvenes, acompañándolos haciendo formación en medios.

En 1996, apenas entré a la universidad, me casé. Mi esposa quedó embarazada y yo trabajaba en el día.

Jamás estuve vinculado en alguna organización juvenil o fui de la Junta de Acción Comunal de mi barrio. Lo máximo fue cuando nos tocó hacer de vigías de la salud, en grado décimo, formando a gente en cosas básicas de salud. Me sentí bien haciéndolo, pero no fue la semilla del trabajo social; toda esa vena se despierta es en la Fundación. Por eso yo me pregunto, para bien o para mal, ¿Qué tanto inciden las instituciones en la formación de las personas?

Otra experiencia laboral fue con las Paulinas, la línea de Comunicación y Educación. Entre el 1998 y 2000 hay una crisis financiera muy fuerte en el país, afectando muy fuerte a la Fundación, pues sus empresas están en el sector bancario. Salgo en la última reestructuración. En



ese momento ocupaba el cargo de Asesoría para la Presidencia y trabajábamos con Germán Rey, trabajando pedagogía ciudadana a través de los medios.

Yo tenía un referente solamente editorial de las Paulinas. Un funcionario de la Fundación me dice que ellas necesitaban un comunicador para hacer acompañamiento a organizaciones, pero cuando llego allá me encuentro con la sorpresa del uso de los medios desde el punto de vista pedagógico (y creo que aún es poco conocida...) Me empiezo a involucrar, eso me llama la atención... Trabajamos en radio comunitaria, radio escolar, video escolar, termino siendo el asistente de la dirección. En ese momento no éramos sino tres (risas): Lucelly 'La Directora', la secretaria y yo. En esa época trabajábamos procesos de comunicación y medios; había cinco talleres: comunicación y pastoral, comunicación y educación, radio, televisión y fotografía.

Este tipo de talleres era interesante, como lo era la ocupación de tiempo libre para colegios o comunidades; pero debería tener mucho más impacto, debería estar articulado a algo más grande. Y en ese momento –por eso digo que las Paulinas andan muy cerca de Dios– porque llega una invitación directa de la Secretaría de Gobierno (Alcaldía de Bogotá) para que hiciéramos un proyecto de formación en radio escolar para veinte colegios del Distrito, entonces nos sentamos con Lucelly Villa y con Alma Montoya e hicimos el proyecto conocido como 'Onda Cheverísima'; esto catapultó al Centro de Comunicación Paulinas en esa línea de trabajo. Al siguiente año nos llaman del Gobierno, el Ministerio de Comunicaciones, para hacer 'Municipios al Dial', fortalecimiento de emisoras comunitarias, y nos invitaron a fortalecer el proceso en el Huila.

Luego de un tiempo, me llaman de nuevo de la Fundación Social para grabar un video, el cual no puedo elaborar, pues tengo que viajar a Lima a un encuentro de la WACC (Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana); pero después de un tiempo me vuelven a contactar para dictar un taller de radio en el barrio Patio Bonito, en Bogotá. Pero esos talleres no están dando lo



esperado, por eso les propongo otra estrategia de comunicación, y por esa labor me vuelven a contratar.

Ese mismo año una profesora me llama para hacer un reemplazo de la clase de Medios y Comunidad en la Universidad Minuto de Dios. Luego dicté Radio, Fundamentos de la Comunicación, Comunicación y Convivencia.

En este medio comunicacional admiro a dos clases de personajes: los comunitarios y los académicos; admiro mucho lo que hacen y la manera como lo hacen. Por ejemplo, en el trabajo que hicimos en el Huila, me acuerdo mucho de Elías, en el municipio de Iquira. Un señor que desde pequeño creció con la idea de la radio comunitaria, y ahora, hoy día, tiene un colectivo de comunicación en Guadalupe. Me acuerdo de Pablo Reyes, el primero que hizo los iniciales transmisores a las emisoras en la región y en hacer radio. Toda su familia está vinculada con la radio; sus hijos, su mujer. Aquí en Bogotá admiro mucho a Crispiniano Escamilla, un líder comunitario por naturaleza, de Patio Bonito; con la 'Radio-cicleta' difundiendo la radio a través de su bicicleta.

A nivel académico, me impacta mucho Germán Rey; él fue jefe mío. O Bernardo Toro, con el tema de educación. Pero también están los comprometidos con los procesos comunitarios, que combinan lo teórico y comunitario: Alma Montoya, Lucelly Villa, José Ignacio López Vigil, Daniel Prieto Castillo.

Creo que para cualquier profesión es importante que tengamos presente cuál es el aporte que le vamos a dar a la sociedad, y el rol es transformar en beneficio de los demás...

Mi papá fue conductor de trolley (él cuando murió yo estaba muy pequeño). Conversando con mi mamá, él se sentía muy orgulloso de lo que hacía, pues él sentía que transportando a la gente los hacía felices. Mi papá tenía cuarenta y cinco años cuando partió, y yo tres años. Éramos diez hermanos de la misma unión; yo soy el menor, cuatro hombres, seis mujeres. Ya murió un hermano de treinta y nueve años y una hermana de cuarenta y nueve

años por cáncer, y una hermanita recién nacida por problemas cerebrales...

Yo entiendo la comunicación como proceso, no la entiendo ni como comunidad ni como resultado, ni como algo puntual. Lo veo como algo cíclico, que se alimenta de diferentes circunstancias: el contexto, la cultura, las posibilidades sociales y económicas. Entenderla es un proceso. Por ejemplo, yo llegué a través de lo instrumental: radio, televisión, fotografía.

En la universidad le dan a uno unas perspectivas interesantes de la comunicación, que le ayudan a uno a abrir su panorama; sin embargo, para mi gusto, la universidad sigue dando mucho énfasis a los medios, en la televisión, en lo espectacular, que es lo que atrae a la gente a las facultades de comunicación (en algunos casos). La otra corriente es comprenderla más allá de los medios como un proceso y como una condición importante para el desarrollo de la persona en su espacio individual, colectivo, regional, mundial, global.

Y es desde esas otras disciplinas a donde uno empieza a pensar la comunicación, la sociología y la antropología, revisar los temas epistemológicos, las tendencias de la historia de la comunicación; esas otras entradas le cambian a uno el imaginario (que se trae como instrumento) y se empieza a verla como ciencia social.

Lo otro es lo que uno hace en la práctica. Digamos, en ese momento ya se tienen las herramientas de la universidad, pero solo cuando usted va a proyectos o procesos comunitarios e identifica el rol de la comunicación, es ahí, desde sus resultados, cuando empieza a ver que la comunicación tiene otras dimensiones. Ahí uno va comprendiéndola...

Yo he trabajado en proyectos de comunicación y educación para la convivencia, radio y uso pedagógico de los medios para promover la convivencia en los colegios públicos del Distrito, trabajado con Paulinas Centro de Comunicación Social en proyectos que tienen que ver con comunicación y ciudadanía, en otros de construir sentidos colectivos a través de los territorios (se han trabajado aquí en la Fundación), proyectos para la

generación de opinión pública, un trabajo para la comunidad hecho en el barrio Patio Bonito, que no era solamente dar el reporte de los encuentros ciudadanos sino hacerles seguimientos a las discusiones que se daban en esos encuentros, cómo hacerle llegar eso a la comunidad y de hacerle llegar la necesidad de que como comunidad tenía que hacerle seguimiento.

Fue un proceso muy bonito, porque implicó producción de medios, concepción de la comunicación para la movilización social. Ese proceso lo llevamos en los anteriores Encuentros Ciudadanos y lo llamamos '*Hagamos un buen plan*', y combinábamos medios electrónicos impresos y sonoros, junto a la socialización en espacios abiertos, comunicación-educación, comunicación-ciudadanía y comunicación y desarrollo. En eso me he movido.

Cada uno de estos proyectos me han marcado, me han generado un aporte de cómo usar los medios para hacer procesos de educación... ¡de verdad educación! No dar solo información sino, a través del uso de los medios y de las tecnologías, generar procesos formativos. No es algo nuevo, sino la concepción y la forma como se utilizan.

En términos de comunicación para el desarrollo, me ha gustado mucho cuando la gente genera sus propias estrategias, pues son muy creativos y a veces uno se queda sorprendido; por ejemplo, uno formado en la academia piensa que la única manera para dinamizar procesos de comunicación son la radio, la prensa y la televisión (eso ya se ha superado hoy día), pero la gente decía: "el teatro, el baile, el grafiti, la creación de espacios"...

Por ejemplo, los museos comunitarios para generar apropiación del territorio, una cosa bellísima. Todo eso me ha ido marcando en mi formación como comunicador. Las radios escolares me gustaron muchísimo, porque era generar procesos de comunicación, encantarlos con el medio, con la radio (porque les gustaba), y luego hacer una reflexión de cómo usar la radio para promover la convivencia en el colegio; con eso se supera la visión que se tiene de la radio. Aprendí muchísimo de ese proceso. Por ejemplo, el que estamos haciendo (en Ibagué), el cual

busca, a través del “eduentretenimiento”, reafirmar que la comunicación tiene muchas posibilidades; se está trabajando una radionovela de seis capítulos en los que los protagonistas son los jóvenes. Todo el proceso se hace con ellos: definieron los propósitos educativos y de movilización, construyeron la historia, hicieron los libretos...

Y el propósito de este producto es generar mayor conciencia frente a la responsabilidad que tienen los padres y educadores en la formación de los niños, generando también conciencia ciudadana alrededor de la educación. Pero con eso han emergido otro tipo de resultados; por ejemplo, una niña que en principio no se sentía importante (que no estaba trascendiendo), al estar haciendo un papel protagónico en la radionovela empieza a encontrarle otro sentido a su vida, empieza a sentir que es importante, se inclina a pensar en este tema: “me gusta, quiero hacer más y mejor radio”... De pronto termina estudiando comunicación. Esto le da otras perspectivas a la gente que se involucra.

En la actualidad, estoy en el tema del “eduentretenimiento”. Más que un proyecto, estamos construyendo unos lineamientos –desde la Dirección Nacional de la Vicepresidencia– para el trabajo en comunicación para el desarrollo en el marco de los procesos que adelanta la Fundación en cada regional. El valor agregado mío es que tengo el trabajo de campo en la línea de comunicación para el desarrollo; yo sería el encargado de ordenar, presentar, validar, complementar...

El proceso de lineamientos sale adelante porque en cada regional hay una persona encargada de la comunicación. Pero resulta que cada persona encargada lo hace de acuerdo a su experiencia y conocimiento; por ejemplo, encontrábamos que en alguna regional se hacía énfasis en divulgación de información, difusión y propaganda, pero no había procesos de comunicación para el desarrollo; en otra regional era formar líderes en la producción de radio, otra buscaba generar opinión pública o comunicación para la incidencia.

En cada regional esas actividades forman parte, pero no es lo más importante; por eso, construimos unos lineami-

entos desde la Dirección Nacional, para orientar a las regionales en términos de comunicación. Ya cada una cómo la haga y qué medios utiliza es otra cosa, pero hay que tener esos lineamientos claros, en los cuales hay que hacer comunicación.

Lo de “eduentretenimiento” surgió como iniciativa alrededor de una alianza con PCI Media, institución con veinticinco años de experiencia en el tema. Ellos trabajan basados en los temas de salud sexual y reproductiva, el VIH, embarazos a temprana edad. En una conversación con ellos, les decíamos: “oiga, nosotros tenemos un proceso de promoción del desarrollo en comunidades, ¿les interesa?”. A ellos les interesó el tema de procesos en temas que ya estaban en marcha, entonces se incorporó el tema de “eduentretenimiento” en las estrategias de comunicación de las regionales (que en este año ha dado buenos resultados).

La Fundación tiene un enfoque territorial, es decir, trabaja en territorios previamente seleccionados y comunidades presentes en ese territorio. Por ejemplo, aquí en Bogotá estamos trabajando en Kennedy y Bosa; por ejemplo, en Kennedy trabajamos en tres UPZ (Unidades de Planeamiento Zonal) y con todos los actores, llámense niños, jóvenes, adultos, afros, comunidades LGBT, instituciones públicas, privadas, etc. Estamos presentes en cinco regiones en Nariño (en Pasto, en cinco municipios del norte del departamento), Tolima (en Ibagué, en las comunas seis, siete y ocho), Antioquia (en el norte y sur del Valle de Aburrá), en Bogotá y Soacha. Nosotros trabajamos con todo tipo de población. Por ejemplo, Ibagué es un caso bien interesante; en la comuna seis está desde del estrato más alto hasta del más bajo, y ahí hay gente estrato seis vinculada en los procesos –usted sabe, los proyectos van dirigidos a una población con necesidades; ahí no decimos “¡usted es estrato seis, usted no trabaja con nosotros!”, al contrario, “¡venga, hermano!”–. La idea es construir la comuna con todos sus actores.

Mi cargo es dirección de trabajo directo, que hace parte de la Vicepresidencia de Desarrollo, y no trabajo solo

comunicación; desde aquí orientamos, acompañamos, asesoramos, estamos pendientes del trabajo de las regionales en campo. Aquí no me dedico solo a una cosa; tenemos un plan de trabajo, un plan operativo anual, con resultados por área, y uno va trabajando de acuerdo a las actividades.

Tenemos unas agendas de trabajo con las regionales en temas específicos; digamos, este viernes tenemos seguimiento de eduentretenimiento –yo tengo un documento en donde voy recogiendo en qué estado está cada regional, cuáles son sus avances, qué está pendiente, y sobre eso virtualmente nos reunimos con las regionales, con la persona de PCI Media en Lima y hacemos seguimiento–; esa mañana haremos seguimiento con dos regionales. Eso en cuanto a ese proyecto. Pero en la tarde tenemos dos reuniones, una con una persona que nos viene a dar unas charlas a líderes sobre organizaciones sociales. Con ellos luego nos sentamos a definir cuáles son los temas que nos interesan y cómo ve el trabajo que había.

Estoy en un trabajo de proceso de virtualización de contenidos y tomamos el proceso de fortalecimiento de organizaciones como el proceso piloto a virtualizar. Por ejemplo, mañana me voy a Ático, en la Javeriana, a conversar sobre la asesoría y acompañamiento en el tema de ese curso virtual, pues no es un curso, es un proceso; es decir, no hay cosas predeterminadas.

En las regionales salen temas inesperados que demandan tiempo; nos llaman y nos ocupamos de eso. Hay una agenda de trabajo que se va construyendo, pero no es algo programado, como en una fábrica que, por ejemplo, voy a sacar cincuenta pares de zapatos, y mañana hago las hormas y pasado mañana pongo los cordones. Aquí hay una agenda, pero es flexible en términos de lo que va surgiendo.

Nuestros proyectos siempre van articulados. Por ejemplo, el proceso de eduentretenimiento busca que la gente se movilice y sensibilice más a estos procesos de planeación participativa y desarrollo, desde diferentes aristas: unos promoviendo el tema cultural, otros lo educativo, el tema

de paz y convivencia... La intención es fortalecer el tejido social, pues entre más organizaciones de base que haya en los territorios, que estén fortalecidas, que estén articuladas, sin perder su especificidad, eso es lo que buscamos.

Pero nosotros no hacemos todo solos; lo que buscamos es hacer articulaciones con entidades públicas y privadas. Por ejemplo, hace dos años en Bogotá trabajamos con las veinte localidades en fortalecimiento de redes sociales, pero nuestro énfasis estaba en Bosa y Kennedy, porque eran los territorios seleccionados; sin embargo, veíamos que las otras localidades eran importantes para trabajarlas en este tema, por eso trabajábamos en llave con la Secretaría de Gobierno (Alcaldía). Entonces, ellos ponían unos recursos, nosotros otros, enfocados en nuestras dos localidades, sin perder de vista las otras dieciocho.

Otra característica de la intervención de la Fundación es que somos transitorios, buscamos es generar unas condiciones en el territorio, unas capacidades en los líderes para que esos procesos de desarrollo ellos mismos los mantengan. O sea, nosotros no vamos a hacer los planes de desarrollo; vamos y con los líderes y organizaciones de base hacemos procesos de formación de fortalecimiento de organizaciones para que ellos hagan sus propios análisis de realidad, de posibilidades, que construyan un plan, lo gestionen a largo plazo.

Y la idea es que nosotros salimos y el proceso queda. De hecho, la Fundación ha tenido diferentes procesos en otros lugares, ya tiene cien años. En los últimos quince o veinte años ha generado algunos que aún se mantienen: en Medellín, la Comuna 13; El Picacho; en Bogotá, en Jerusalén... Nosotros siempre convocamos a todos los actores presentes en el territorio que estén organizados o que tengan cierto liderazgo en procesos sociales.

Un proceso bonito que se ha mantenido y ya lleva cuatro años es en Patio Bonito. En el momento que se empezó a hacer su diagnóstico, en el año 2001, se identificó la necesidad de crear un centro de información para el desarrollo. En el 2002 se hizo el plan estratégico zonal, y quedó un proyecto específico: la creación de un Centro

de Información para el Desarrollo. En el 2005 empezamos a trabajar con un grupo de líderes en la perspectiva de consolidar ese centro; entre el 2005 y el 2006 hicimos el diseño con la comunidad (que inicialmente pensamos un telecentro, luego vimos que tenía otros servicios e intenciones), generamos el Centro Comunitario de Comunicación y Conectividad Global.

En el 2006-2007 se gestionaron recursos, espacios físicos, equipos, y se montó en 2008 formalmente. Hay otros en Patio Bonito (Corpoges), en Nariño hay iniciativas productivas que surgen a partir del proceso de la Fundación, pero las comunidades se apropian y las mantienen, que es lo que garantiza, en últimas, la sostenibilidad de los procesos.

Pienso que hay dos tendencias para hacer proyectos. Por ejemplo, cuando trabajé en Paulinas con el tema comunicación-educación, el proyecto ‘Onda Cheverísima’ que trabajamos con radios escolares surgió de la Secretaría de Gobierno (Alcaldía de Bogotá). Ellos hicieron unos estudios a donde identificaron veinte colegios a donde era sensible el tema de conflicto y problemas de convivencia. La recomendación de ese estudio era trabajarlo a través de la radio escolar, por eso nos llaman y trabajamos con ellos.

Una vez realizado el proyecto, nos dimos cuenta de otras realidades y posibilidades... viene, como una cadena (por así decirlo): identificamos que no solamente se puede trabajar radio, sino otros recursos; el trabajo no solo con estudiantes sino también con docentes (uso pedagógico de los medios), que no solamente se puede trabajar convivencia y resolución pacífica de conflictos, sino otros temas. Así se va dando una secuencia en los temas a desarrollar en esos proyectos.

En la Fundación los proyectos surgen a través de los diagnósticos que se hacen con la gente. Se promueve el ejercicio de la promoción participativa del desarrollo, que implica un diagnóstico participativo donde la gente identifica sus debilidades, carencias, pero también sus capacidades, sus condiciones, las fortalezas del territorio. Desde ahí se hace un ejercicio de planeación, y a partir de



ahí sale un plan estratégico, y para ese plan se desarrollan unos proyectos. Estas serían como las dos tendencias que veo.

Los proyectos dependen de la institución, casi siempre desde las entidades oficiales, llámense secretarías de Gobierno Distrital, Municipal, Gobierno Nacional; yo diría que, en un porcentaje alto, sus ofertas de proyectos salen de estudios que no necesariamente involucran a la gente. Digamos, priorizan la realización de una carretera en un municipio en donde no hay acueducto, y la necesidad de esa gente está en la llegada del agua potable, porque no tienen nada, ni para un carro.

¿Entonces para qué tienen carreteras? Esto que estoy diciendo es una caricatura, pero hay casos de ese estilo. Eso sucede en la mayoría de instituciones públicas; no significa que todas estén en eso, hay unas muy serias que hacen sus estudios planteando proyectos que valen la pena. Pero la tarea desde las ONG, Paulinas, o incluso las mismas universidades, es hacer proyectos más pensados desde las necesidades sentidas de la gente.

Hay gente que cree que solo desde la comunicación vamos a hacer transformaciones sociales. Creo que nosotros formamos parte de una gran movilización de disciplinas y profesiones que trabajamos por el cambio social, pero de la misma manera son tan importantes los estudios de antropología, psicología, economía –entre otros campos del saber, como el diseño de estrategias o el rol de la comunicación– en esos procesos de cambio, pero no solo se logra desde la comunicación. Una muestra de esto es lo que hacemos en la Fundación.

La comunicación aquí es un eje estratégico para movilizar o desencadenar procesos de desarrollo. Tenemos un enfoque no instrumental, consideramos la comunicación como un aspecto importante para la movilización social, la transformación de imaginarios, la creación de sentidos frente a los territorios. Pero no solamente nosotros; aquí trabaja gente de otras disciplinas, de otras áreas.

Uno debe devolver las cosas que la vida le da a uno. Yo tuve la oportunidad de estudiar –con ciertas dificultades–,

de ir a la universidad, tengo la posibilidad de un buen puesto, con un buen cargo. Aquí yo soy un colaborador más de la institución, pero por una vocación de servicio a los otros. ¡Yo tengo que aportarle algo al país, a la sociedad! Yo creo que esta es una condición natural, esto tiene influencias desde la formación en el hogar, la academia y los sitios de trabajo.

Todo lo que me he encontrado en el camino me ha aportado a fortalecer eso. En estos días, a propósito de la muerte de Steve Jobs, leía una conferencia que él dio en la Universidad de Stanford en 2005. Decía que todo hecho en la vida empieza a cobrar sentido cuando uno lo ve retrospectivamente, y no hacia futuro. Ponía el ejemplo cuando hizo su primera Macintosh; todo lo que aprendió anteriormente cobró sentido. Entonces yo ponía esto en mi vida: estudié electrónica, producción de cine, comunicación social, mi paso por Paulinas, mi regreso a la Fundación... Viéndolos retrospectivamente, todos esos hechos se conectaron y son lo que soy actualmente.

Proyectos que recuerdo... aquí en la Fundación, el de Patio Bonito; me marcó mucho el de 'Onda Cheverísima' de radios escolares, el primero que hicimos en Paulinas, porque fue el acercamiento a los colegios y a los profesores. Y el de las radios comunitarias en el Huila.

En Paulinas yo era asistente del Centro de Comunicación. Pero nosotros dábamos talleres, hacíamos informes, seguimientos a los mismos; es decir, debíamos velar por toda la parte administrativa y operativa del proyecto. Pero como conocedores de la temática del centro del proyecto, había temas que no suplían los talleristas; por ejemplo, teníamos unos muy buenos en producción de radio, pero ellos no sabían del uso pedagógico de la radio, entonces ahí nosotros los cubríamos (Alma, Lucelly y yo).

Ese proyecto lo diseñamos con Lucelly. Llegó la convocatoria de la Secretaría de Gobierno (Alcaldía), con sus términos de referencia. Nosotros, como Centro de Comunicación, ya teníamos experiencia en eso de hacer talleres de radio escolar y todo ese tema. Así pues, nos sentábamos con Alma, Lucelly y Roberto Sepúlveda a diseñar la propuesta, que tenía dos grandes componentes: el tema

de comunicación, donde estaban comunicación-educación, producción de radio y uso pedagógico de medios; el otro componente que era convivencia, el cual nos lo ayudaron a armar dos profesores que conocían del tema. Así se armó la propuesta.

El proyecto de ‘Municipios al Dial’ se hizo con el Ministerio de Comunicación, donde nos correspondió el departamento del Huila. Íbamos a las emisoras a hacer procesos de fortalecimiento, el cual constaba de tres momentos: el primero, en donde tratábamos todo lo relacionado con procesos, estructuras, toda la parte interna de la emisora como organización; la segunda es la proyección de la emisora hacia afuera (cómo aportaba); y, la tercera, lo relacionado con la producción.

Un proyecto está listo para arrancar cuando terminamos el diseño, al ver que lo diseñado cubre los objetivos. Es como una apuesta más técnica: tengo estos objetivos, con esta metodología, con estas estrategias y acciones; ahí ya tengo armado el proyecto. Lo que viene es operacionalizar. En el caso de ‘Onda Cheverísima’, los que ponían los tiempos era la Secretaría de Gobierno. A veces esos tiempos no corresponden con el contexto. Ese proyecto arrancó en agosto del 2002 y se suponía iba hasta la misma fecha de 2003, pero, por ejemplo, no tenían en cuenta las vacaciones; ahí hay que decirles a las instituciones “hagamos un pare”, pues esos meses son muertos, y “retomemos en febrero con estudiantes y profesores”.

En Paulinas, en ese momento, también estábamos trabajando en otras cosas. La estructura jerárquica era la dirección de Lucelly y la asistencia de la dirección, que la hacía yo. El equipo de trabajo para ‘Onda Cheverísima’ que se componía de veinte talleristas; a la par, teníamos ‘Municipios al Dial’ y otros procesos de capacitación con otras instituciones, en donde, como cualquier proyecto, se hacen informes y se registraba lo que se hace.

En ‘Municipios al Dial’, quien puso los tiempos fue el Ministerio de Comunicaciones. Ese proyecto no lo diseñamos solo nosotros, sino se hizo junto a ‘Suba al Aire’, ‘La Cometa’, entre otras organizaciones. Hicimos

unos talleres en donde acordamos una metodología de trabajo para desarrollar, que tuvieran los mismos componentes; ya la forma de realizarlo en el campo de trabajo, eso sí dependía de los contextos de cada lugar. El proyecto duraba un año. Nosotros teníamos diecisiete municipios en el Huila... un taller concentrado, luego ir a cada municipio... En este tema de los procesos sociales, los resultados no se ven de un mes al otro, es un tema de largo plazo.

Por ejemplo, nosotros íbamos a Tesalia, hacíamos el diagnóstico de la emisora con ellos, dejábamos insumos para trabajar —pues el ritmo de la gente es diferente al de uno, ellos tienen otras prioridades—. Muchas veces cuando llegábamos no estaba hecha la tarea que habíamos dejado (tocaba retomar el tema) y por ejemplo, en otros casos había cambiado el grupo, había personas nuevas. Esas dinámicas hacen que el proyecto no se cumpla en el tiempo y el resultado que uno quisiera. Ahí se juega con la experticia de los operadores de hacer ajustes, planes de contingencia, sobre la marcha diseñar otras estrategias.

En estos proyectos, como en del Ministerio de Comunicaciones o como el de la Secretaría de Gobierno, tienen una cierta presión por dar resultados. Pero cuando uno lo ve retrospectivamente son procesos muy bacanos, con bastantes aprendizajes, que dejan satisfacciones. Por ejemplo, ver en el caso de ‘Onda Cheverísima’ encontrarse con pelados que estuvieron en el proceso en el colegio y dicen: “no solo me aportaron en su momento, sino que me ayudaron a identificar cuál fue mi vocación profesional”... Algunos terminaron estudiando comunicación y le dicen a uno “¡Bacano lo que usted dijo, lo que usted hizo!”; profesores que no han cambiado del todo sus prácticas pedagógicas, pero sí incluyeron algo en sus prácticas en el aula... ¡Eso es del carajo!

En las emisoras comunitarias es donde se ve que se dan otros procesos diferentes; es como cuando se encuentra con sus profesores y uno les dice lo que ellos hicieron por uno. Eso es de las mayores satisfacciones.

En cuanto a los recursos económicos, vienen de las instituciones que financian. Por ejemplo, en ‘Onda Cheverísima’ la primera parte se hizo con recursos de la Secretaría de Gobierno, la segunda parte ya fue una gestión de Caritas Internacional, Manos Unidas, y otra parte de la Secretaría de Educación. Se hizo una gestión importante para conseguir recursos. En la Fundación Social, en la mayoría son de la Fundación, pero también hay gestión con cooperaciones o agencias internacionales.

En la Fundación se hacen los planes de desarrollo por territorio. Nuestra intervención es transitoria; calculamos que por procesos llevamos siete años. En Patio Bonito llevamos diez años, pero ya nos estamos retirando; el mismo proceso ha generado que el capital social se mantenga, se han dado unas condiciones para que la misma comunidad se organice y sea gestora de su desarrollo. Es un proceso largo y tedioso, tiene subidas, bajadas, encantos, desencantos.

Nosotros tenemos cinco indicadores, que los llamamos ‘condiciones básicas del desarrollo’, y cuando vemos que se dan unas condiciones favorables para el desarrollo, pues ahí decimos: “¡Estamos cumpliendo!” Cada una tiene unas variables y categorías para evaluar. Antes se decía que no había manera de medir los procesos sociales, pero nosotros nos hemos dado cuenta que sí se puede y es necesario para mostrarle a la comunidad; “¡mire en estos diez años lo que ustedes han logrado!”... de pronto usted no lo percibe porque está metido ahí, pero cuando se observa la foto de entrada y la de salida, sus diferencias, uno dice: “se han hecho cosas y ahí se mantienen”.

En Patio Bonito, por ejemplo, era una de las zonas donde más barrio de invasión había. El proceso facilitó que la sociedad se organizara y pudieran trabajar alrededor de la legalización de sus barrios... Pero esos resultados no son solo el proceso de lo que ha hecho la Fundación, sino es la manera de articular otras instituciones, es generar esas condiciones; ese es uno de los resultados claros que uno ve.

Otro caso fue la Fundación Fundamil: en sus orígenes era una organización que salía puerta a puerta a pedir “cositas”, y hoy día tienen contratos con el Distrito y la Cooperación Internacional superiores a los cinco mil dólares. Ya tienen una capacidad e infraestructura grande; por ejemplo, hay personas que solo pensaban en el pedacito afuera de su casa, ahora ya piensan en todo el territorio. El problema no es por qué no recogen la basura afuera de la casa, sino que ahora se cuestionan qué pasa con el tema ambiental en la localidad.

El otro tema es la mirada de las instituciones a la comunidad, porque siempre la mirada de estas es que les están sirviendo a las comunidades, y resulta que no, son solo un actor para trabajar conjuntamente. Hay líderes a los que les costaba hablarles a las instituciones, decirles exactamente lo que querían, y ahora tienen una capacidad de expresión, que logran negociar con estas. Otro ejemplo es cómo, a través de las nuevas tecnologías, una página web, ellos saben que se visibilizan al exterior; ya tienen su pendón, su logo, su página web... más que publicidad, así es como generan su identidad.

Los mayores problemas son la permanencia de los líderes y de las personas en los procesos sociales, porque son de tiempo y de constancia. La gente hoy día hace cosas para sobrevivir; un líder que se dedique al trabajo social descuida o a su familia o a su trabajo, eso le genera una tensión entre trabajar para la subsistencia de su familia o se le mete a esto de lleno. Ese es el mayor problema, más que la falta de ganas. Por ejemplo, en ‘Onda Cheverísima’, en el trabajo con los colegios la mayor tensión es cambiar ese imaginario de los maestros, donde solamente se trabaja de siete de la mañana a doce del mediodía y ya...

Tocaba convencer a los docentes de que dedicaran parte de su tiempo extra clase a formarse o participar en estos proyectos. La resistencia de algunos colegios, debido a sus estructuras administrativas, hacía que no interesara el tema, y tratar de convencerlos era difícil, pues la relación entre los colegios y la institución (Secretaría de Educación) es complicada; actúan más por obediencia que por

convicción en algunos casos. Por ejemplo, nos decían: “si la Secretaría de Educación no sabe de esto, entonces no autorizamos y no podemos participar”; o había otros que decían: “esos proyectos de la Secretaría no sirven para nada, ya han venido y no vamos a colaborar”. Por eso se hacen tensas las relaciones entre esas dos instituciones.

En el caso de las emisoras comunitarias, son pequeños poderes que toma la gente; no hay una conciencia de que las radios comunitarias son abiertas, que son espacios para la comunidad, donde pueden ir a expresarse, tratar de cambiar ese imaginario y que las comunitarias no son las comerciales, y convencer al director que es más importante la voz del campesino que una voz impostada, que deben ser plurales, abiertos, participativos y democráticos.

Todo esto es un proceso que hay que trabajarlo constantemente, esto en comunidad. Solo con un proyecto que no funciona, toca un proceso de acompañamiento, de sensibilización, y no solo desde las emisoras sino desde la misma comunidad. Si esta no la ve como un medio comunitario, la emisora nunca lo va a ser. Esto es algo cultural, de procesos largos. En la Fundación llevamos diez años en Patio Bonito y hemos logrado algo.

Hay unos factores para que estos procesos sociales salgan adelante, y es que sean apoderados por la gente, por las mismas comunidades (llámense comunidades educativas, de las emisoras, etc.); que estas lo sientan propio, identificando que hay un proceso de transformación para un beneficio colectivo y, por supuesto, individual, generando condiciones a través de la educación para tener la voluntad de formar esos procesos y políticamente incidir fuertemente como sociedad en las instituciones tanto públicas como privadas.

Uno tiene que llegar con el lenguaje de la gente. Ese es el rol de nosotros los comunicadores. Si usted manda a un técnico de planeación a la comunidad, y él le dice a la comunidad, tiene que hacer un diagnóstico con estas variables, indicadores, etc., la gente se paraliza. Por eso, primero hay que conocer con quién vamos a trabajar, saber cuál es la necesidad (si es un acueducto, escuelas o

una carretera, que son prioridades frente a un centro comercial). Es tratar de hablar en el lenguaje que corresponde. No es que la gente sea bruta o no entienda, sino hay que saberles entrar.

En todos los proyectos hay cosas que se logran y otras que definitivamente no.

Otra cosa son proyectos que se presentan y no resultan, sobre todo los que se presentan a Cooperación Internacional. Nosotros presentamos uno para ILAC, la cual trabaja el tema de conectividad para crear una red satelital entre cinco instituciones en Patio Bonito, con el propósito era llevar internet a esas zonas donde no había. Fue una propuesta bonita y no salió; la respuesta fue: “estamos pensando más en procesos rurales, no en proyectos en zonas urbanas”.

La teoría permite crear campos de acción, comprender ciertos fenómenos. Por ejemplo, en el tema cultural, cuando usted lee a Néstor García Canclini en *Consumidores y ciudadanos*, empieza uno a analizar por qué ciertas condiciones se dan en el trabajo de campo, y le permite diseñar otras estrategias. Creo que para eso es la teoría; comprender esos fenómenos que no se ven claramente, reflexionar sobre ellos y poder proponer. Cuando se hace el ejercicio de praxis con base en una teoría, hago la práctica y vuelvo a la teoría; en ese momento estoy construyendo conocimiento. Hay alguien quien dice que la realidad va más adelante que la teoría, que deja rezagada la teoría, por eso uno siempre intenta buscar pistas que ayuden a comprender o formular soluciones que ayuden a crear.

En la universidad, cuando uno está en la academia, se está conociendo la teoría y las reflexiones; cuando usted va al trabajo de campo está conociendo la realidad, y eso lo confronta a usted, y le está diciendo si lo aprendió bien o no. Es muy importante la teoría. Yo, por ejemplo, a mis estudiantes les digo “hay cosas que yo desaproveché de la universidad y que hoy día encuentro lagunas y toca por mi cuenta ponerme a estudiar, pero si hubiera sabido aprovechar los insumos que me dio la universidad”...



Por ejemplo, nosotros vimos una materia que se llamaba Psicología de la Comunicación; tal vez no me la supo vender el profesor, tal vez no la aproveché, tal vez no correspondía en el momento que la pusieron, pero cuando hacemos un estudio de los pobres, veo que es importante tener en cuenta algunos elementos de psicología. A los comunicadores nos dicen que “sabemos de todo y sabemos de nada”; usted habla con un comunicador y sabe de economía, política, antropología, sociología, y usted va al fondo y no sabe nada. Esa es la necesidad de uno especializarse.

La teoría plantea reflexiones y la realidad le plantea retos, le dice “póngame eso a funcionar”, lo reta y eso no es tan lineal como lo dice en el libro. Usted coge un manual de producción de televisión y le dice: “mire, haga a, b, c, d, e, siga estos pasos”, y resulta que usted llega a la producción y se da cuenta que no termina el paso “a” para llegar al “b”, sino que le toca hacer otras cosas...

Hoy en día las universidades buscan meterse en ese cuento. Digamos, la Javeriana está haciendo algunas cosas alrededor del proyecto social. Obviamente se necesita no solo voluntad institucional, sino voluntad de los estudiantes. Yo tuve un practicante de la Javeriana y un día me dijo: “Esto no es lo mío, a mí no me interesa ir a Patio Bonito a trabajar con la gente, a mí me interesa ir a trabajar en una empresa en el tema comercial, organizacional”. Es su vocación. Pero la universidad está más sensible a vincular a la comunidad a ese espacio académico, y lo hemos vivido de cerca con algunos proyectos conjuntos. En el Minuto de Dios, el énfasis es el trabajo comunitario.

Cuando yo estaba de estudiante, veía en los docentes una sensibilidad por lo social que no todos lo tienen, y no solo sensibilidad sino experiencia en el trabajo comunitario. Y ahora como docente trato de influir en los estudiantes para que vayan a hacer trabajo de campo, que vayan a las comunidades. Mi tema, que es convivencia, no me interesa que solo lean teoría, sino que vayan a la comunidad y apliquen eso, miren qué tanto está esto de acertado o no. El Minuto, desde que la conozco, tiene esa

sensibilidad. Las otras universidades han empezado a entender que es importante. Barbero lo decía: “a las universidades les hace falta país, les hace falta realidad, les hace falta que lo conozcan”.

A las universidades las veo con trabajos más cercanos a la comunidad. Yo me imagino, por ejemplo: “vamos a dar una clase de comunicación para el desarrollo, pero no la vamos a ver en la universidad, vamos a verla en Patio Bonito y no en un salón”... “Vamos a recorrer las comunidades, a ver experiencias de comunicación, y luego nos sentamos y reflexionamos, y veamos ustedes qué pueden aportar”... Algo abierto, vivencial. Después sí miramos qué dicen los grandes teóricos de la comunicación para el cambio social; a nivel latinoamericano, Gumucio, Rosa María Alfaro, todos estos que escriben y lo han hecho desde la práctica.

Los proyectos nunca les van a decir las dificultades con las que se van a encontrar. Por ejemplo, para hacer fortalecimiento de organizaciones es importante fortalecer el capital social; coja los líderes que sean representativos, que generen movilización con ellos, haga el trabajo de cinco sesiones donde les muestre por qué es importante ser democráticos, participativos, etc.

Vaya, haga eso, a ver con qué se encuentra. Usted, cuando va y el líder le dice: “¡estoy mamado de que me hagan diagnósticos!”... Se encuentra líderes que pueden hoy, pero de hoy en ocho días no pueden porque tienen que trabajar. ¡Ahí la realidad lo reta a usted! ¡Ahí está toda la teoría con la que diseñó, reflexionó y armó el proyecto!... ¿Y ahora qué? ¿Para dónde cojo? ¡Eso es lo que la teoría no da! Y que no lo tiene que dar, porque son supuestos teóricos, pues la realidad es la realidad.

Para trabajar en esto se necesita sensibilidad social, cierto carisma, capacidades interactivas y de comunicación interpersonal, tener la capacidad de apertura, ser muy creativo, conocimiento, tener la capacidad de leer el contexto. Todos los proyectos plantean condiciones diferentes. El mismo ‘Onda Cherverísima’, que con veinte millones teníamos que llegar a veinte colegios durante año y me dio... No me acuerdo el monto exacto... Pero era un reto

para Paulinas hacerlo, porque debía ajustarse al presupuesto, y creo que ese es uno de los mayores retos en todos los proyectos. Digamos que en los colegios o instituciones del Estado son retos, porque en los colegios hacer que los profesores den de su tiempo libre para acciones académicas, pedagógicas, que redunden en el bienestar de los niños o de los jóvenes, es muy difícil, pues le tiran a uno la puerta en la cara.

Incluso hay proyectos que lo retan a uno por condiciones geográficas; digamos que le toca en circunstancias como el invierno en la costa, y se inunda el colegio y tenía que ejecutar lo del proyecto en esa semana, entonces hay dos acciones: o decir “no hay condiciones, no lo hago”, o “venga buscamos una alternativa”. O hay otras condiciones, en términos del tiempo: usted, en cuatro meses, tiene que transformar la forma como los jóvenes en los colegios resuelven sus problemas; digamos que yo no logro hacer eso, pero vamos a ver qué generamos. Cada proyecto tiene su personalidad, su propia vida, sus dinámicas...Establecer un indicador que diga “hasta aquí llegué” es muy difícil, porque son dinámicas sociales. (Cifuentes, 2016, pp.53-67)

#### **4.2.2. Soraya Bayuelo.**

Bueno, yo soy del Carmen de Bolívar. Toda mi familia es de aquí, mis abuelos y mis padres. Casi que vivimos en la misma casa, muy “carmera”. A los del Carmen de Bolívar se les dice “carmeros”, pero también nos llamamos “montemarianos”, porque estamos en la subregión de los Montes de María, que posteriormente se creó como una región imaginada, pero realmente son el centro del Departamento de Bolívar y el sur del Departamento de Sucre, y el Carmen de Bolívar, que es el centro de esa subregión.

Yo toda la vida, desde que me acuerdo, quería ser periodista. No comunicadora, sino periodista. Yo no podría haber hecho algo diferente. Mi relación con la radio eran las emisoras que venían de Barranquilla. Escuchaba música y una emisora en Radio Sutatenza que se llamaba

‘Ustedes Hacen el Programa’. A las dos de la tarde, lo hacía un tipo que hablaba de toda la música, de dónde venían el porro, las canciones... eso a mí me llamaba poderosamente la atención. Obviamente yo podía tener doce, trece años por ahí...

Pero me acuerdo que yo escuché a una mujer en la Radio Libertad de Barranquilla —esa era la única emisora que se escuchaba acá, en una radiolita vieja de una tía mía; yo se la cogía a escondidas en mi casa—, ella se llamaba Luz Estela Rincón. Yo nunca la conocí personalmente... Me gustaría saber en qué anda esa mujer o si ya se murió... Pero sí, era locutora de la Radio Libertad, y ella daba la hora, presentaba la música. A mí me encantaba la voz de esa mujer, y yo sí me acuerdo, “yo quiero ser como esa mujer, hablar como esa mujer ahí en la radio”... Y escuchaba novelas también: Kalimán, Arandú...

No me acuerdo si era Caracol o Todelar la que transmitía la novela ‘La castigadora’. Ya estaba más grandecita, estaba en cuarto elemental, y me ponía a escuchar a escondidas la novela, detrás de una ventana, que ponía la vecina. Cuando se acababa el último capítulo yo me iba para la escuela, la Escuela María Fuentes, que tenía horario por la tarde. Por eso siempre llegaba tarde... A mí me llamaba poderosamente la atención cómo hacían eso.

La historia era la de una capataz mujer ahí, que tenía unas personas a su cargo, y mandaba. Ella decía: “¡Macario, Candelaria!”, y le contestaban: “¡Dígame, doña!”... Kalimán y Solín, esas voces... Todo... Erika Krum, Ospina... Eran tan familiares para mí... Pero cuando los conocí en la televisión me decepcioné, porque eran horribles, feos; en cambio la voz era divina, pero eran viejos malucos (risas). Erika Krum, que era una viejita ya, era Solín.

Mis primeros momentos con la comunicación también fueron en la escuela con las monjas. En Nuestra Señora del Carmen yo hacía el periódico; en el de Hermanas Franciscanas —ese colegio también lo cerraron— hacía el periódico mural (hacía crucigramas, sopas de letras, a veces hacía acrósticos, ponía las fechas de los cumpleaños). La otra parte de la comunicación es cuando yo

hacía presentaciones, o también por ejemplo era la porrista –como quien dice– de los equipos de básquetbol. Las monjas eran las que me daban el permiso, y en los partidos yo era la que cogía los micrófonos y empezaba a animar toda esa cosa, cánticos y todo; ahí ya estaba en mi bachillerato. En el barrio mío ayudé a hacer la primera acción comunal; ahí, con un megáfono, yo animaba, hacía rifas, hacía mercados.

Yo quedé cesante en cuarto grado de bachillerato. Duré dos años y pico, casi tres años, sin ir a la escuela para terminar el bachillerato. Así que trabajé en el Hospital Monte Carmelo vendiendo libros, en un banco, en un sindicato lotero. En ese lapso yo estaba metida en la acción comunal y también me había metido con unos compañeros en el parque. Veníamos a tocar guitarra, a leer poemas, a hacer entrevistas. En ese momento había una emisora, 1450, “la emisora del pueblo” le decían, que hacía el papel de las emisoras comunitarias de ahora...

Yo dejé de estudiar porque no tenía plata, porque el colegio solo llegaba hasta cuarto y mi mamá dijo que a las dos mujeres les iba a poner hasta bachillerato con secretariado donde las monjas, y que de ahí en adelante todo era ganancia. A mi hermana le buscaron empleo en Telecom, pero yo no busqué empleo así, fijo; siempre me echaban, no me pagaban... ¡La vida mía en eso sí fue distinta en eso! Entonces yo dije un día que no me quisieron pagar en el banco una plata, cuando trabajaba como extra numeraria: “quiero acabar el bachillerato para estudiar comunicación, periodismo”. (Una amiga nos cuenta [yo no me acuerdo] que, en primero de bachillerato una monja nos preguntó qué íbamos a hacer cuando terminaran, y yo dije: “periodista”).

Ahí fui a la escuela y le dije al Rector del Colegio Departamental Manuel Edmundo Mendoza que me quería meter al bachillerato a terminar los dos años que me hacían falta –quinto y sexto–, y él me dijo que sí, que me aceptaba. ¡Y ahí sí que desperté el liderazgo local! Con un grupo de amigos, que ahora son mis amigos después de esa época, nos metimos en el Comité Estudiantil. Hacíamos las tómbolas, los campeonatos, marcha del

libro, marcha del ladrillo, todo, todo, éramos los veedores de los profesores que no iban a clase... También nos la pasábamos con otros maestros bien bacanos.

Empezamos a escuchar la música latinoamericana, a leer las cosas que se discutían en la universidad. Leíamos Kant, Marx, poetas, un poco de vainas; las empezamos a leer en quinto de bachillerato... tertulias, mesas redondas. Todas las noches en el parque nos sentábamos a componer el mundo. Mis amigos montaban obras de teatro, el otro era poeta, otro cantaba. En esa banca del parque de la plaza central fue a donde se dio nuestro proyecto comunicativo y cultural, de alguna manera, cuando veníamos después de las clases. Inicialmente comenzamos en la casa de un compañero, y luego en la casa de una maestra, y después fuimos a la plaza pública a tertuliar. Éramos bohemios, pero muy sanos, no tomábamos ron como ahora (risas). Muchas ideas, muchas, muchas.

Yo andaba con una grabadorita que me conseguí vieja, y ya teníamos un programa en la radio de aquí. Alquilábamos un programa que se llamaba ‘Taller Cultura el Carmen’, y ahí se nos metió el arrebato de hacer una casa de la cultura. Antes, yo había pertenecido a la Cámara Junior Juvenil y a los Rotaracs, el grupo de los hijos jóvenes de los rotarios, haciendo obras sociales, mercaditos, novenas, todas esas cosas que hace uno en un pueblo como este.

En grado décimo nosotros andábamos con ‘Beatri’ en una bicicleta para arriba y para abajo, vendiendo libros del Círculo de Lectores por toda parte en el Carmen de Bolívar. Y en sexto de bachillerato había que tener más plática, así que pasamos de vender libros a vender electrodomésticos. Yo trabajaba en la mañana y en la tarde yo me iba para el colegio.

Cuando vendíamos libros, un señor nos dijo: “Si ustedes venden libros en el Carmen de Bolívar, ustedes venden lo que sea en esta vida; en Sincelejo necesitan vendedores en una empresa que se llama Muebles Pereira”. Ahí se cobraba la cuota inicial de la nevera, de los muebles, el televisor, etc.; luego, era un vendedor el que iba y cobra-

ba. A nosotros nos sonó, pues era más dinero, más cómodo. Yo con eso pagaba mi estudio, mis libros, mi música y mis perfumes, que es lo que más me gusta en la vida.

Yo terminé el bachillerato y ya tenía que ponerme a trabajar, y yo quería estudiar algo con la comunicación o si no con la gente. Entonces me presenté a la Universidad de Cartagena y no pasé en Trabajo Social. La única facultad que había de Comunicación, que había en la costa, era la Autónoma del Caribe, en Barranquilla. Eso era privado, costoso y casi inalcanzable para uno que es pobre, o de la provincia...Yo compraba y leía prensa nacional; yo era hinchado del Espectador. Un día yo leí un aviso: "Universidad Autónoma del Caribe, Facultad de Comunicación social y Periodismo"... Y pareciera que a mí me hubieran colocado un rayo de luz ahí, sobre ese periódico, y dije: "¡Eso es lo que voy a estudiar! ¡Y me voy a estudiar eso así me toque pagar un semestre y dejar de estudiar el siguiente para conseguirme lo del otro semestre!"

Me presenté. Me hicieron la entrevista, y luego un amigo, "Gallo", que estudiaba en la Libre, me averiguó si había pasado. Y pasé. Ahora, a pagar la universidad. La plata que tenía ahorrada de dos meses, no era mucha. 'Beatri' me dio, "Chichi" me dio, mi hermana me dio, Nelson, un primo mío que ya murió, un compadre que se llama Gregorio Paternina me dieron para ese primer semestre.

Tenía una tía, ella se casó, no tenía hijos, vivía en el barrio El Rebolo en Barranquilla, Ana Benigna Castellanos..."Yo voy a estudiar periodismo, pero no tengo a dónde vivir; si usted quiere me acoge aquí en su casa y yo cuando pueda trabajar, te doy cualquier cosa, pero ahora mismo no tengo". Ella me dijo que con mucho gusto me recibía. Es hermana de mi mamá. El esposo manejaba un bus y él me daba para los buses de la semana, y ella el alojamiento y la comida. Fueron los cuatro años más bonitos que yo haya pasado en mi vida.

Pero me iba todos los viernes para el Carmen y me regresaba todos los lunes. ¿Qué hacía? Un programa de radio de fin de semana, una radio revista cultural; como yo sabía hacer eso...Estamos hablando del año 84 al 88, por

ahí. Había muchos almacenes, comercio. Les decía a mis amigos: “tú no me vas a ayudar a pagar mis estudios, tú me vas a dar cuñas pero para vender tu negocio en mi programa”. Y me pagaban. Yo juntaba la plata y me pagaba los semestres. Pero cuando no había plata, otra persona que me ayudó con mi educación era “El Porra”, el que manejaba el bus del Carmen a Barranquilla. Él me fiaba. Hasta me daba desayuno, a veces. En los pueblos pasa eso...

En quinto semestre, un amigo, “El Gato” Arévalo, me dijo: “vamos a trabajar”. Marcos Pérez junior, que trabajaba en la Radio Voz de la Patria, nos dio la oportunidad de hacer noticias a las dos de la tarde entre semana, con notas culturales. Mi primera entrevista fue con la poetisa Meira Delmar.

Empecé a estudiar en la Universidad del Atlántico Ciencias Sociales, pero no aguanté porque era mucho el ritmo; tenía que estudiar, hacer las notas. Era la locura, por eso dejé eso. Hice también un taller de periodismo en el Sena de Barranquilla, que también me sirvió mucho. Igual, terminé mis estudios en la Autónoma.

Como nunca perdí el contacto en el Carmen hasta el día de hoy, entonces estaba al tanto con todo lo que pasaba. O sea, en el programa de radio no hubo un solo cultor, un solo gaitero, cuentero, narrador, promotor cultural que no pasara por ahí. Todos pasan por ahí. Iba a todas las veredas, a los festivales: el de la gaita, el del ajonjolí, el del limón, etc. ¡De lo que sea! Lo hacía para la emisora y para mi nota cultural. ¡Me encantaba! ¡Eso nació conmigo! La parte cultural y de comunicación van conmigo en el fondo de la vida, no lo puedo desprender.

Después, me pidieron que hiciera notas en el Diario del Caribe, cuando el huracán Joan pasó en el 88 por el Carmen. Entonces, el profesor Humberto Jaimes, que era editor del diario y profesor en la universidad, me dijo que sacara unas fotos e hiciera una nota sobre eso. Eso salió hasta en EL TIEMPO, con mi nombre. Esas fueron mis primeras incursiones en la prensa. Y sigo haciendo radio, me fascina, soy feliz escuchando las emisoras que hay por internet y sueño con tener una también.



Hablando con mi madre, en la parte cultural, mi abuelo cantaba décimas, mis sobrinos todos cantan; y en la parte social, mi familia es muy dada a cooperar con el vecino, compartimos las cosas...Mi mamá es muy servicial, la buscan hasta para prestarle un caldero (la olla a presión); hacía muchos favores con eso de lo social. Mi papá era muy amable, muy amigo (él ya murió).

A veces me critican de que no tengo ni carro, ni beca, ni hijos, ni marido, ni nada...Entonces, ¿Qué he hecho yo? ¿Para qué he vivido? En función de otros, y no en función mía. Siempre he estado así, en función de la comunicación: con la Casa de la Cultura, ahora con las víctimas, con niños, los jóvenes. Esa es la misión en mi vida, es lo que sé hacer en la vida y yo soy feliz.

Somos seis hermanos. Mataron a uno con la violencia en 1998, el 5 de julio a las cuatro de la tarde. Se llamaba Milton Rafael Bayuelo Castellanos. En una masacre, para que no hubiera testigos, mataron a todos. Fue un golpe duro. Era mi ayudante aquí en el Colectivo, mi brazo derecho, izquierdo en la parte administrativa.

Siguiendo con la historia, me fui para Cartagena, ya egresada, con toda la experiencia. Trabajé en Colmundo Radio. Lo que no aprendí en la universidad, lo aprendí ahí. Hacíamos tres emisiones del noticiero. Me levantaba a las cuatro de la mañana. Cada quince minutos tocaba dar un avance informativo. Y nunca me pagaron, estaba ahí por gusto. Cartagena era el lugar ideal para hacer periodismo, para ser “periodista estrella”. Yo cubría las fuentes sindicatos, salud y cultural. Estaba recién salida de la universidad, vivía donde una amiga con lo que medio me pagaban.

No pasé tanto trabajo en Barranquilla, viniendo del Carmen, como en ese momento. Y no tenía un peso para vivir...Descubrí que los periodistas en Cartagena, para vivir, tienen que vender una cuña e ir a donde los políticos, la lotería del Bolívar y no sé qué...Un novio me ayudó a conseguir una cuña...No estaba de acuerdo con eso. Un día me aburrí y me vine para el Carmen. Así me toque comer yuca con suero. Tremenda decepción la que me llevó. No quería ser periodista ni nada...Tremenda

decepción que me llevé de eso, de la vida real de un comunicador salido de la universidad.

Esas eran las oportunidades que salían en esa época (ahora hay más): si te acostabas con el gerente, o la que tuviera más palanca con los políticos o amigo del jefe de prensa... Así, lastimosamente, se reducía la vida del periodista. Toda la vida soñando con esto y cuando lo tuve en mis manos, mira lo que me pasó... fue una decepción de la carrera, de todo.

Un día una amiga me dijo que la ayudara a introducir unos quesos en el mercado haciéndole una cuña para las tiendas Olímpica, nuevas en ese momento. Yo le dije: “¿Yo?, yo no quiero saber nada de publicidad, de cuñas y nada de nada, ¡Yo lo único que quiero son unos quesos de esos para vender!”. Y fui a mi casa, pedí prestada una nevera a mi hermano –había dos neveras–, le puse una canasta a la bicicleta y me fui a vender quesito campesino por todo el Carmen de Bolívar. Me decían “déjame uno o dos quesos”, y anotando en la libreta, así como hice con los libros, y tenía más plata que cuando era periodista en Cartagena.

Entonces empieza la gente del pueblo a joder: “¡La periodista vendiendo quesos! ¿Y eso es lo que vas a hacer?” Eso fue en el año 90-91, Víctor Romero es el alcalde. El novio de la época me dice que por qué no le proponía a Víctor hacer una oficina de prensa, pero yo no quería.

Terminé en el 88, pero me gradúo en el 91 (haciendo unos preparatorios). A lo mejor no me pagaban bien por eso, por no tener el grado todavía... Pero eso no tiene nada que ver, porque yo era eficiente en mi oficina haciendo el programa tres veces por día. Pero con grado o sin grado tenía que vivir de las cuñas... ¡Y yo no quería vivir de eso! ¡Me parece absolutamente denigrante y falto de ética! ¿Cómo tú vas a patear la lonchera? ¡Nunca!, ¡nunca! ¿Cómo vas a ser crítico frente a un gobernante corrupto si no está haciendo las cosas o no cumple su programa de gobierno, si vives de las cuñas del político o del empresario?

La propuesta del alcalde...Me demoré tres meses en pasársela. Y se la pasé. ¡Le pedí un poco de plata para la época! Y le hice su oficina de prensa, programa de radio, revista, programas de televisión en Telecaribe. Yo, luego, le dije que renunciaba. Me quedaron setenta mil pesos luego de pagar mis deudas; además, me quedaron debiendo dos meses de sueldo.

Llegué y le dije a Beatriz Ochoa: “No quiero ser empleado de nadie, no quiero estar detrás de un politiquero buscando puesto, ni buscando cuñas...Esta plata que está aquí; si quieres, nos sentamos y hacemos un proyecto independiente, que es un periódico regional”. Como ‘Beatri’ es diseñadora –estudió Bellas Artes–, le dije: “vamos a montar nuestra microempresa de comunicaciones”.

Paralelo a eso, yo era la presidenta de la Junta Directiva de la Casa de la Cultura. Antes de trabajar con él (el alcalde), yo le dije que trabajaba con él si ayudaba a la Casa de la Cultura; entonces, también la ayudó. Siendo una presidenta ad honórem, ahí teníamos un proyecto de teatro, música, danza, cultura...Alfredo Hortensio Babilonia era un tutor del Sena y daba unos cursos para cualificar a los periodistas empíricos. Yo le dije que por qué no creía en la gente joven y de las provincias, y él trajo ese curso acá.

Así que, como si fuera un programa de la Casa de la Cultura, metimos un taller para el desarrollo del periodismo comunitario. Veintiséis personas fueron –entre maestros, amas de casa, estudiantes de bachillerato, periodistas empíricos– el primero de septiembre de 1992 a las tres de la tarde, a la Casa de la Cultura. Eso fue creciendo y es lo que hoy se llama ‘Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21’. Pero a la par de eso, hicimos con ‘Beatri’ la microempresa ‘Línea 21 Comunicadores Asociados Limitada’. Nunca hicimos el periódico, nunca lo hemos hecho, nunca salió.

¿En qué consistía la microempresa? Nos decían que por qué no grabábamos cumpleaños, grados, matrimonios... Conseguimos con un compañero de la universidad una cámara Handycam de la época. Eso fue el periodo de la

“BBC”(bodas, bautizos y cumpleaños). Después, nos buscaban para hacer unas tesis de grado. Ya era un proyecto más grande, no teníamos sala de edición.

Después nos invitaron a un taller de radio comunitario en Bogotá. Ahí conocí a Jeanine El'Gazi y a Alirio González de Belén de los Andaquíes (Caquetá); Jeanine, en la Unidad de Radio del Ministerio de la Cultura, nos invitó a hacer un taller avalado por una universidad. Luego, hicimos otros con la Universidad Jorge Tadeo Lozano, talleres de audiovisuales de documentales; luego, con una gente de Cuba, y así...Hacíamos cuanto curso salía.

Vinieron las licencias para las radios comunitarias. Nosotros concursamos; no ganamos la licencia. Entonces, dijimos: “Si no sale esto, hacemos otra cosa”. Entonces montamos una parabólica, un canal de televisión local. A ese le dimos el nombre de ‘Línea 21 Televisión’, que era el nombre que le íbamos a poner al periódico, algo así como una “línea diferente” para informar en el siglo XXI. Para esa época, ‘Beatri’ y yo pedimos plata al interés. Norberto Castellanos, un tabacalero de acá, nos prestó la plata. Él quiso ser socio, pero nosotros le pagamos los intereses de lo que nos prestó, ¿Así que cuál socio? Pero él nos ayudó en su momento.

De allá para acá el Colectivo fue cogiendo fuerza. Pero, paralelo a eso, la guerra se intensificó. En los años 97, 98, 99, 2000, 2002, 2003, eso fue terrible. El Colectivo ya tenía su canal de televisión. Se trabajaba con los jóvenes, con los niños, se hicieron unas escuelas de formación.

Nosotros transmitíamos 24 horas. Empaquetábamos los canales que estaban libres y los metíamos junto a nuestro canal, el cual lo abríamos a las ocho de la mañana y lo cerrábamos a las doce de la noche. Compramos cámaras y cosas. Llamamos a pelados de un colegio para enseñarles. Entonces teníamos el primer círculo de ‘Formando Formadores’, que era la metodología que hasta el día de hoy nos ha funcionado: enseñarles a otros pelados que tenían la vena de la comunicación y no tenían dinero para ir a la universidad. Toda esta gente vino, y ahí descubrimos que ese es el pretexto.

Pero lo que siempre nos propusimos, desde que estábamos en la Casa de la Cultura, era ser sujetos políticos, que la gente se empoderara de la comunicación, que la gente participara. Obviamente el proyecto nace antes de esta guerra, pero en la guerra tuvimos que tomar la opción, qué poníamos o no al aire. Entonces es cuando optamos por no hacer informativo, por no hacer esas noticias en caliente; eso lo cubría RCN, Caracol, a los medios nacionales que les gusta que chorree la sangre. Nosotros siempre tuvimos una postura diferente, que era trabajar con la gente, con los desplazados, los niños, los jóvenes, las mujeres, con los más vulnerables.

A partir de esa época nosotros no hemos cambiado dicha dinámica... Pero en el año 2003, que era una situación difícil, de mucha muerte –la época más oscura que se ha vivido en los Montes de María–, entonces resistimos en eso, montamos lo del cineclub, hacíamos estrategias comunicativas que nos permitieran hablar con la gente, para que tuvieran la palabra. Empezamos a trabajar la metodología de la clínica de sueños, el Cineclub Itinerante La Rosa Púrpura del Cairo, a hacer tertulias, cineforos. En las noches, cuando nos decían que solo se podía estar en la calle hasta las cinco de la tarde, nosotros salimos a las siete de la noche a poner cine.

Los actores armados eran los que imponían su ley, por eso nos acostábamos a las cinco de la tarde... Primero fue la guerrilla, bombas y todo eso; después, los paramilitares. En la época más dura, donde no se podía salir, no se podía hablar, nosotros pusimos la pantalla del cine como una estrategia de comunicación, como una estrategia para quitar el miedo, y ahora es un proyecto que propicia el diálogo, la concertación, la ciudadanía, otro ángulo de la información.

Ya después de que ha bajado el conflicto (porque ha bajado el accionar de las bombas, los secuestros, las matanzas, todas las masacres, todo lo que ha pasado), nosotros seguimos trabajando con la gente afectada por el conflicto. En ese trasegar nosotros perfeccionamos todo el concepto de comunicación para el cambio social, y le vamos agregando los componentes que van surgiendo:

que la necesidad es la memoria; somos conscientes de la responsabilidad social, no hay que contarle al mundo desde lo que dice otra gente, ni la historia oficial, sino desde las víctimas.

Entonces emprendemos un trabajo, desde hace cinco años, de trabajar sobre lo que es memoria, comunicación y territorio. Hay un acompañamiento a las personas afectadas por el conflicto; desde ahí hacemos una reparación simbólica: la comunicación es un puente que sirve para sanar heridas, la memoria tiene una postura política frente al conflicto y la vida, el proyecto es un proyecto político de transformación...Y eso lo fuimos descubriendo cuando vimos que la universidad no nos iba a dar nada de eso, cuando se ve que ni en los grandes medios ni en las grandes ciudades hay algo de eso. ¡La vida nos pone acá y acá nos quedamos! Además, es un proyecto de resistencia, y llegar a esto no ha sido fácil.

Aquí hay una cosa bonita, y es en la medida que uno va leyendo y va interactuando con otros, descubre que lo que uno hace en la práctica –desde lo que hace en el parque, en la Casa de la Cultura, desde la emisora, y uno descubre a Barbero y a los teóricos de la comunicación– eso pareciera, o que se lo hubieran soplado a uno, o es mucha coincidencia. Lo que hacemos en la teoría, es lo que estamos haciendo en la práctica. Obviamente que nos da más luces; yo creo que, de alguna manera, uno se hunde en la escuela de la pedagogía transformadora. Entonces lo que es Kaplún, Freire, Barbero, esos son de los maestros de los que uno se enamora y pone en práctica.

Un gran sociólogo como lo es Orlando Fals Borda, fue fundamental para mí, sobre todo en estas épocas del conflicto, con sus teorías. La vida y las experiencias de escuchar a los otros, a los abuelos, a la gente de tu propio pueblo; estar aquí, sentir el territorio, hablar con la gente en los momentos buenos, difíciles, meterse en la parte cultural, conocer la estructura de las raíces nuestras, es fundamental en un proyecto como el nuestro. La savia que hemos chupado es la de la vida, y lo de que la gente nos han enseñado, nuestros campesinos, nuestra lucha

agraria, las mujeres berracas de los Montes de María, las madres...Esos han sido nuestra savia, los mejores teóricos para nosotros.

La gente propone cosas y uno cree que esos modelos pueden replicarse, y a veces no. Una cosa que estamos haciendo permanentemente es la lectura del contexto y el intercambio de experiencias con otros; por ejemplo, cuando empezamos a meternos con la gente de Belén de los Andaquíes, del Magdalena Medio, de Cartagena, Barranquilla, Sincelejo, empieza uno a construir con el otro. Y eso es teoría de la vida.

De eso también se aprende cuando vas a un Festival de Gaita, en donde hay músicos, promotores culturales, maestros, poetas y locos...Ese trabajo de hacer la parte etnográfica, que me enseña Benjamín Puche (investigador y escritor) cuando yo tenía el programa de radio (y tenía las pequeñas bases que te dan en la universidad, que tampoco es que sea una cosa profunda)...

Benjamín me pregunta: “tú, que vienes de la tierra del tabaco, ¿Cuántas semillas tiene la cápsula del tabaco?”. Yo le dije: “¡uuh!”. Él me dice: “¡No, dime cuántas, tú eres toda una profesional!”. Le tenía que traer la respuesta al año, al otro festival. Le pregunté a mucha gente, hasta al técnico del ICA (Instituto Colombiano Agropecuario). Hice un concurso en la radio para que me dijeran cuántas semillas tiene una cápsula de tabaco y les regalo un libro, *Confieso que he vivido*, de Pablo Neruda, para el que traiga la respuesta...Nada.

Entonces me fui de nuevo a donde el técnico del ICA, para que me diera unas cápsulas de tabaco. Y cogí un pañuelo blanco, lo mojé, y con una aguja empecé a contar. Cuatro mil quinientas semillas de la primera cápsula. Lavé el pañuelo, tomé la segunda cápsula. Casi cinco mil cositas de esas. La tercera tenía cinco mil quinientas... Eso es como un granito de mostaza, y eso lo echan los campesinos en el semillero y luego las trasplantan, eso es. Benjamín, con una pregunta provocadora, en el Festival de Gaitas de Ovejas, Sucre, bailando gaita, hizo que yo

hiciera el experimento, para tener la certeza de saber lo que hay en los cultivos nuestros.

...En el primer consejo de redacción yo cogí unas témperas y unos pinceles, inventando vainas. Llegué y les dije a los pelados: “hoy vamos a trabajar un laboratorio (aquí en la oficina no había nada, ni sillas, ni nada); vamos a trabajar el color de la voz. Como cada cual conoce su propia voz, la va a dibujar de algún color. No vamos a ser teóricos, es que vamos a dibujar la voz”. Y cada uno empezó a pintar su voz. Se sentían orgullosos de su voz y la van a cuidar porque es su voz. Pero de esa actividad del color de la voz trabajamos luego los colores de la voz, el sonido, para después pensar en el lenguaje radiofónico.

Y uno aparte de que lee los teóricos, aparte de que va a la universidad, la vida, los ejemplos y el contar con el otro... Hasta el punto que hoy tenemos nuestra propia metodología, la de la memoria, la comunicación y el territorio. Y las vamos perfeccionando. Puede que haya pinceladas de Barbero, de Puche, de un campesino, etc.; pero nosotros intentamos que esa acción, participación e investigación estén ahí.

Entonces, buscamos crear nuestros propios mensajes, buscamos crear nuestra propia teoría o, por lo menos, acercar la teoría a la práctica. Entonces empezamos a construir desde el ser, desde el ser humano. Entonces no nos importaba si los pelados eran los mejores camarógrafos; nos importaba que eran mejores seres humanos todos los días. Aquí nos interesa la dignidad, levantarles la moral, sanar a la gente de los odios, rencores, de las cosas que la vida le pone.

Aquí venían y nos decían: “es que yo soy fulano de tal, desplazado”; y el otro: “fulano de tal, desplazado”. Y yo les decía: “¿Es que ese tal señor ‘desplazado’ tuvo muchos hijos? ¡A usted le pusieron un nombre en la partida de bautizo!, ¿Cómo es ese nombre?... “Yo me llamo Marta Barbosa”...“¿Y, usted?”...“Juan Carlos Roa”... “Entonces ustedes tienen sus apellidos, ¿Sí ven?”.

Uno se queda sorprendido al ver en un evento como Expo Paz en Bogotá, a Marta Barbosa mostrando su docu-



mental, hecho por ella y su comunidad...Yno sé...Pasa mucha gente, hasta de pronto un Germán Rey, y la escucha diciendo: “Yo soy Marta Barbosa, la directora del largometraje ‘*Las otras caras de la Luna*’, que es una historia de mujeres desplazadas y víctimas del conflicto armado en la Serranía del Perijá, que así como yo fueron desplazadas por los grupos armados...” Pero independientemente de si ella aprendió la técnica del documental, del guión, de la música, a dirigir, lo que interesa es que Marta se reconoce a sí misma como un ser humano nuevo, transformado de lo que la guerra hizo con ella. Ese tipo de cosas hacen parte de la transformación social propositiva de la vida, que hace el Colectivo en la teoría, el trasegar.

Así miles de ejemplos de personas que han pasado por aquí...Mi misma vida...Yo soy una persona tranquila, por lo menos feliz con lo que hago. Más que capacitaciones, esto es una función de crecimiento humano. Y no somos un grupo religioso, y no militamos ni en la izquierda y la derecha; somos socialdemócratas, somos ciudadanos de a pie comunes y corrientes, metidos en un país con un contexto, en una región, en un pueblo. Y en medio de todo esto, está el Colectivo... ¡Está nuestra vida puesta acá! Para mí, es un proyecto de vida, es haber encontrado algo que uno busca todo el tiempo. Esto no es solo yo, sino todas las personas que están detrás, que han ayudado a crecer a nivel personal y profesional.

Yo no puedo durar quince días en Bogotá, o en otro lugar —como cuando fui a Europa (Barcelona)— porque a mí me hace falta mi tierra y mi gente. Ahí, en Barcelona, fui a los museos, a los “no sé qué” de los derechos humanos; y yo me asomo a una ventana y pienso: “¡Qué aburrimiento! ¡Aquí está todo hecho! Mejor me voy para el Carmen, así sea a decirle al alcalde que ponga el acueducto”. Y me vine. Yo siento que aquí hay muchas cosas por hacer, porque no es casualidad que estemos en el Carmen de Bolívar, a donde pasan todas las cosas absurdas, a donde pasa de todo y no pasa nada, a donde están las injusticias más grandes y no hay un solo gramo

de justicia, a donde la gente es tan permisiva. Entonces, algo tiene que hacerse.

En mi familia, al principio, querían que yo fuera doctora, para que me dijeran ‘doctora’. Me decían: “el periodista se busca el problema al hablar de la gente, que por aquí y por allá”. Pero, cuando ya nos hemos ganado los premios de paz, entonces se sienten orgullosos, muestran el periódico a los vecinos; de alguna manera hay un reconocimiento por el trabajo...Pero me siguen cuestionando: “¡No tienes nada!, ¡Carro, plata, un hijo, un marido! ¿Para qué te sirvió eso?” Pareciera como si uno no hubiera construido nada. Pero en el fondo siento que sí se sienten felices por lo que uno ha hecho, y ha seguido haciendo, y va a seguir haciendo.

Mi papá era negociante. También fue empleado público, auditor de no sé qué cosa, vainas así... Luego se enfermó y murió el 24 de diciembre del 2003. Él estudió hasta segundo grado de bachillerato. Tenía una letra divina. Le gustaban las matemáticas. Pintoso y muy amigo de los amigos; mejor dicho, yo creo que descuidaba a los hijos por estar a donde los amigos. Parrandero, borrachín y bailarín... A mí me enseñó a bailar el Kiko Bayuelo. Un personaje. La alegría se la heredé yo. Muy apreciado por la sociedad del Carmen de Bolívar. Un hombre honrado, trabajador. Hizo doce hijos... No nos heredó nada, porque tenía una finquita y se la parrandéó. Mejor así, para no dejar problemas.

Mi madre, mi ejemplo y admiración, la “niña Blanca”, es una mujer que solamente hizo hasta primaria. Y se le murió la mamá cuando tenía once años. El papá también se murió, se quedó huérfana, se hizo ella sola con sus dos hermanas. Trabajó en una fábrica de café y luego vendiendo en un almacén grande que se llamaba Florida. Ahí fue a donde conoció a mi padre; se enamoró perdidamente del Kiko Bayuelo. Y hasta ahí llegó. Tuvo todos sus hijos con el Kiko.

Nuestro papá nos abandonó cuando nació el quinto hijo. Ella también aprendió de una gran amiga de ella que se llamaba Nacha Peralta, que es como una segunda madre, que ya murió. Ella también nos enseñó muchas cosas:

valores, respetar las platas ajenas, respetar nuestro cuerpo...Mi mamá todavía está viva, va a cumplir ochenta años. Es muy independiente y capaz, anda pendiente de todas las noticias...Mi papá y mamá liberales, como los del tiempo de ellos.

Nuestra familia es muy unida, muy respetuosa, aunque critican y todo...Pero estamos en las buenas y en las malas. El mayor sustento mío es mi familia, y obviamente la gente del Colectivo. Nosotros somos dos hembras y cuatro varones. Del otro lado, el de mi papá, son cuatro hembras y dos varones. Estamos muy unidos, hay mucha compenetración entre las dos familias, pero obviamente por el lado de los de mi madre somos más unidos.

He tenido maestros como Benjamín Puche, un hombre valioso en mi vida. Él es un amigo mío que vive en Barranquilla, ingeniero civil, que fue etnógrafo, investigador popular del estilo de 'Compae Goyo'. Él me marcó porque siento que me dio las luces para investigar, para hacer empíricamente la etnografía, la antropología. Ese cariño por los sinúes, la raza, la región, me lo infundió él. Él descubrió la ecuación del sombrero vueltaio. Acompañaba a los indígenas de Sotavento. Es un hombre que está relegado, sin reconocimiento, pero uno de mis mayores inspiradores con la comunidad.

... Un sueño que yo tenía era con el maestro Lucho Bermúdez. Toda la vida he admirado su música, la he bailado, me siento orgullosísima que él haya nacido en el Carmen de Bolívar, pero me siento triste por la falta de reconocimiento de la misma gente del pueblo. Pero cuando él estaba vivo, yo soñaba con hacerle la entrevista. La entrevista de mi vida que yo quería hacerle a alguien era a Lucho Bermúdez.

Y se la hice; de hecho, la última entrevista que él concedió a un medio de comunicación, a un medio aquí en su tierra, fue a mí, al canal de televisión de nosotros. Porque una amiga me había escuchado que yo quería entrevistar a Lucho, era mi ídolo, mi personaje. Marlene Arroyo –pariente de Lucho– me dijo: “él viene mañana para acá, viene a un festival de compositores en Magangué, que le

van a hacer un homenaje”; pero le dijo que no lo dijera a nadie en el Carmen... Que él quería un sancocho trifásico, como le gusta, con gallina, cerdo y carne de res...

Hice el peor reportaje de mi vida; pudo más la felicidad y el estar con el maestro todo un día que poner bien la cámara para grabar, para que fuera un testimonio valioso ahora, tomar fotos... La inexperiencia, ¿verdad?... Copa de champaña en la Alcaldía, le dimos serenata, por parte de la Casa de la Cultura le dimos un pergamino, le enseñé a ‘Beatri’ unos acordes de la guitarra, lo que tú quieras... El sueño mayor cumplido, y ahora, que está vigente, quiero demostrar lo grande que fue para la música colombiana y el mundo. Él no es un músico de la costa, es un músico universal, un hombre sencillo, noble, bueno, un hombre que jamás estuvo mendigando por sus conciertos, un trabajo digno, bien pago; bueno, no tiene que ser paupérrimo, un referente de las cosas bien hechas es ese señor y cómo él vivió su vida.

Toda la vida, desde que yo empezaba a hacer mis programas de radio, mis cortinas musicales de radio eran “Salsipuedes”.

Le siento admiración a Jeanine El’Gazi. Es una mujer que ha defendido la radio comunitaria en Colombia. Cecilia Ceraso, Clemencia Rodríguez, Jair Vega, no sé... La gente que se meta con nosotros en este trabajo. Pero a mí lo que me inspira son los campesinos, su grandeza y sencillez a la vez.

Lucho era un hombre grande pero era noble y sencillo. Él se inventó Sayco para defender a los músicos sin él pasar una necesidad económica. Por ejemplo, Petrona Martínez, una gran cantadora, una mujer sencilla, de su casa, una mujer común y corriente, que pelea con el nieto, que le tira el palo a la gallina. Tú vas a la casa y ella no ha cambiado en nada su personalidad por la fama que tiene; es decir, su fama no la ha desvirtuado.

Yo a Gabo lo amo; su vida, su literatura. Soy hincha de Gabo, hincha de Carlos Vives, el Pibe Valderrama, Shakira. Pero cuando conozco a una campesina, como las que conocí hace poco en Nariño, que son bien lindas, como las de acá, para mí eso es una mujer maravillosa.

Yo no tengo que tener a las súper estrellas para admirar, sino personas comunes y corrientes.

El conocimiento que tuve en la universidad, para mí no fue el mejor, en esa época en la que estaba. Sin embargo, la universidad nos dio muchos conocimientos teóricos, aunque no tan profundos como yo pensaba. A mí me hubiera gustado estudiar más en la Universidad del Atlántico, en la Universidad Nacional, por la perspectiva política, por la visión. A mi universidad en su época, le decían “adelante con la moda”. Ahora hicieron la Universidad del Norte, y tú ves ahí hasta salón de belleza. Es una burbuja en la que viven, no viven en la realidad.

A veces también las universidades públicas están en eso... Sí me dio herramientas, pero tampoco así mucho en comparación con lo que conocí en Colmundo, donde aprendí a hacer análisis de noticias; aprendí mucho más. Por eso de pronto me aguanté que no me hubieran pagado.

Yo he vivido y vivo de la comunicación. Esto es un proceso, no una actividad ni un proyecto, lento, paso a paso, y creo que todavía está en construcción. Cuando nosotros descubrimos esas teorías como la de Barbero, la de comunicación para el cambio social... Que es posible que el papel de la comunicación sea transformadora, que transforme al ser, ¡Que lo vuelva buena gente! Para mí, eso se construye con el ejemplo, con la práctica. Yo a eso lo llamo “¡Lánzate al mar sin salvavidas!”.

Aquí, en el Colectivo, descubres las potencialidades de cada uno y las admiras, y aprendes del uno y se apoyan. Aquí me conocen berraca, riéndome, mamando gallo, rumbeando, trabajando, jodiendo por aquí y por allá; aquí somos como somos, esa autenticidad no la consigues en otro lado. Aquí hay ese espíritu que se logra compartiendo con el otro. Yo siempre digo: “esto es una gota en el océano”, de todo lo que está por hacerse, por construirse y transformar. Yo estoy convencida de que este proyecto puede ayudar a transformar al ser humano, y ese ser, al transformarse, puede ayudar a cambiar a otro ser humano. Eso se da en colectivo, es más lento, pero es seguro.

Nosotros trabajamos un proceso que se llama ‘Cinta de Sueños’. Es una parte teórica de formación de formadores, con un lenguaje específico de cinematografía, audiovisual y radial. Es una escuela sin paredes. No es una Facultad de Comunicación, es una Escuela de Formación en Comunicación para el Cambio Social; pero también es de ciudadanía, de defensa de los derechos humanos, apropiación de los derechos –sobre todo, el derecho a la libre expresión– y con un componente audiovisual muy fuerte.

Si nosotros hacemos un pequeño colectivo –que es una organización juvenil, que a la vez va a ser una red juvenil con otros colectivos–, nosotros lo que estamos haciendo es formación de público y sujetos políticos, transformadores... Y estamos trabajando producción propia, con el propio lenguaje propio, con la misma gente, con su propia voz, pensamiento. Es decir, nosotros hacemos pequeños grupos de producción desde adentro del Colectivo, ellos construyen su método, lenguaje, su propio concepto; eso lo llevan al producto audiovisual, lo cual se concreta en el Festival Audiovisual, o intercambio de experiencias, o lo pasan por un canal, o lo muestran en el mismo cine.

De esa manera, en ‘El viaje por la memoria’, que es nuestra metodología, nos lleva al área de investigación, haciendo un acompañamiento puntual a comunidades afectadas por el conflicto, donde están rescatando no solo la memoria sino todo su papel organizativo y de transformación en ese concepto. Pero como el conflicto nos ha afectado psicológicamente, el Colectivo incluye un área psicosocial: que al destapar la memoria, necesariamente hay que acompañar a las personas con profesionales que conozcan de esto. Al fortalecer los colectivos, les entregamos unos equipos de producción, convirtiéndose en unos centros de producción cultural de la memoria.

Nosotros no teníamos la cultura de los proyectos, hasta que un día pensamos que podíamos pasar un proyecto a una institución. Claro, cada uno aportaba su cuota propia –las veintiséis personas que hacen parte de esto– para

pagar la luz, el agua, para sostenerse. Aún hoy tenemos cuotas de sostenibilidad, muy módicas, pero las hay. Tenemos un Consejo Directivo (la mayoría de los socios son profesores).

En el año 95, por allá, presentamos un proyecto piloto a una escuela aquí, de un maestro que dijo: “Yo voy a dar mi tiempo”. Lo presentamos, no tuvo dinero pero sí una ganancia social, cultural y política del Colectivo.

Con esa idea hicimos una alianza con el colegio a donde yo estudié, y luego fuimos a otra escuela para hacer una alianza tácita con ellos de trabajar con los estudiantes en proyectos de ciudadanía, de medioambiente, construcción de cultura, identidad. Los maestros que hacen parte del Colectivo, como el señor Rolón, Ayde Delgado, Carmen Cárdenas y Modesta Muñoz (que pasaron por el Consejo Directivo), ellos en sus tiempos libres hacían de talleristas y de puente con los rectores de la escuela, e hicimos un pilotaje que se llamó la ‘Radio Escolar’, para hacer una radio en los horarios libres de los ‘pelaos’.

Ese primer proceso de articulación se convirtió en una red de radios escolares. Dieciocho radios escolares de los Montes de María subsisten hoy aún en San Juan Nepomuceno, Calamar y en otros lados...Magangué, Cartagena. Eso después lo hicimos más amplio para hacerlo en lo regional; ahí fue cuando se lo presentamos a la Unidad de Radio del Ministerio de Cultura, pero al final terminó financiado por el Fondo Mixto de Cultura del Departamento de Bolívar. Entonces nos íbamos a Calamar, Zambrano, San Jacinto, San Juan, María La Baja, Palenque, luego a Ovejas, Cartagena (barrios: El Pozón, Nelson Mandela).

Nosotros creemos que los medios de comunicación ciudadanos, desde la radio, cine, televisión –todos los formatos de comunicación– son viables; desde el altoparlante, desde enviar una señal con una vela...No sé...El teatro-foro, el cine a la calle, la danza, todo hace parte de lo comunicativo.

Digamos, alguna vez hicimos un concurso de cometas. Las cometas transmitían en un valor y en un mensaje... ¡Cuando no se podía hablar, no se podía decir nada! Tam-

bién hacíamos, a través de una colcha de retazos, una historia, donde contábamos lo que pasaba. O ‘El lunes pinta bien’, una metodología que trajimos de Cartagena, la cual vimos en un parque. Como en ese momento no se podía hablar, entregábamos un papel con crayolas para que los niños, jóvenes, la gente del parque pintara. Luego hacíamos una exposición en silencio...Luego, trasmitíamos en silencio, a través de las cámaras, lo que se hacía. Incluso podía estar el ‘paraco’ ahí, o el guerrillero viendo eso, como una manera de resistencia, de aprendizaje y de contar.

Fue una forma de narrar absolutamente auténtica y fuerte, espiritualmente muy fuerte para nosotros. Fue también muy contundente no dejarse llevar por el miedo o por el conflicto. ¡Épocas duras!, ¡aciagas!, ¡malas! Hacíamos construcción de ciudadanía y pedagogía democrática al transmitir la sesión en el Consejo Municipal, sin decir una palabra, solo la cámara; después la gente les reclamaba a los concejales: “¡Oye, yo te vi ahí! ¿Por qué no hablaste del acueducto?”, decían. Era ese *feedback* inmediato, la veeduría ciudadana en vivo. También difundimos y hablamos lo del voto programático, hablamos de la transición de la nueva constitución a través de la radio y la televisión.

Entonces este tipo de proyectos, que son sostenibles, autosostenibles, sin otra cooperación distinta que la voluntad, que los criterios, y que poner el cuerpo y los equipos de trabajo, con nuestros propios recursos comprados. Por eso un proyecto que financia el Fondo Mixto o la Unidad de Radio, no va cubrir todo lo que te has propuesto en ese proyecto comunicativo; por eso hay varios y distintos niveles de sostenibilidad.

... Nos sosteníamos con la comunidad; pagaban siete mil pesos por recibir el servicio de la parabólica, eso se reinvertía en el mismo proyecto. Luego vimos que podíamos pasar a algo más grandecito. Conocimos la oficina de prevención a la drogadicción y nos aprobó un proyecto que nos amplió lo de las radios escolares. Entonces se iba consolidando la red de radios escolares. Después, hicimos otro proyecto con la GTZ. Esta nos financió el primer



proyecto que fue la bandera del Colectivo y hace parte de la metodología de la escuela; buscaba hacer pequeños colectivos de comunicaciones... Así fue como hicimos pequeñas radios escolares, con jóvenes que estuvieran desescolarizados, personas que estuvieron afectadas por el conflicto.

El proyecto se amplía debido al contexto que estábamos viviendo, pues había mucha gente desplazada; había demasiada gente afectada: jóvenes, niños, mujeres. Por eso pensamos que la comunicación podía hacer algo, ayudar y hacer que la vida fuera más útil y alegre para ellos; por eso nos inventamos un proyecto a través de foros, a través de contar esas historias... Ya no pudimos ir a hacer la radio escolar a otros municipios. Por eso la red se cae, porque uno encuentra los carros con la gente desaparecida. Cuando los ‘pelados’ no nos dicen nada en los consejos de redacción, era porque encontraban gente tirada en la carretera, desaparecidos, los carros quemados...

Por allá una vez, en Calamar, una maestra nos mandó a decir: “¡No vengan para acá, porque ustedes tienen la cédula del Carmen de Bolívar y el grupo paramilitar que está dice que ustedes son guerrilleros, pues vienen de allá!”... Y la gente de Calamar no podían venir porque eran paramilitares. Entonces, cuando el conflicto te quita la posibilidad de movilización y te encierra en tu propio mundo, en tu propio pueblo, ¡Eso tienes que inventarte cualquier cosa para vivir! Por eso nos inventamos los cineforos, nos inventamos cosas para trabajar con las mujeres, con los niños.

Como ya no podíamos ir a los barrios, los niños venían acá y se pasaban horas y horas llorando, y se la pasaban horas y horas pintando. Se pasaban horas así, sin ningún parapeto, sin ningún ‘más nada’. El colectivo sirvió como refugio para muchos niños, jóvenes y mujeres que venían a llorar aquí, a contar su historia y ‘más nada’... Ellos saben que cuando vienen al Colectivo (las víctimas), no se les van a dar mercados, ni el título de las tierras que les quitaron, pero se les va a dar una alegría. Aquí, ahora mismo, hay unas mujeres víctimas del conflicto pintando,

narrando, contando, aprendiendo cómo se hace la me-moria...

Nosotros a veces no tenemos proyectos. A veces estamos en situaciones difíciles para conseguirnos un refrigerio, o los materiales... Pero cuando está ese momento histórico difícil que estoy contando, cuando ya no podíamos hacer lo de la radio escolar –que se hubiera podido hacer con todas las escuelas, con la Secretaría de Educación haciendo una gran red, la cual hubiéramos podido articular–, en ese momento difícil lo pudimos lograr aquí en la Escuela María Inmaculada, que los maestros, conscientes de esos talleres, y los alumnos que estuvieron ahí, lograron construir en un momento la cátedra de comunicación adentro del aula de clase.

Y nosotros íbamos allá a apoyar a los maestros con los talleres. Esa era de las emisoras más significativas de la radio escolar, que se llama ‘Hormiguita Traviesa’, y esa generación (porque el Colectivo ya lleva nueve generaciones de muchachos), esa generación a donde el conflicto más agudo estaba, es la generación con más contundencia espiritualidad y firmeza en su concepto político frente a su papel en la vida.

Esos niños que están en ese cuadro de honor, esos niños– a excepción de dos o tres– todos, todos están en el nivel superior de educación: son investigadores, abogados, antropólogos, contadores, comunicadores, radialistas, amas de casa. Esa generación de ‘Hormiguitas Traviesas’ siguieron con nosotros acá. Ellos fueron los que recibieron el Premio Nacional de Paz cuando lo ganamos en el 2003...

Esos niños son los jóvenes ahora, como Leonarda de la Ossa Arias; ella es graduada como antropóloga de la Universidad Nacional y ahora trabaja en la Facultad de Comunicación de la Universidad Minuto de Dios. William Peñaloza, que está haciendo su maestría en Comunicación para el Desarrollo en la Facultad de Comunicación Social de La Plata. Boris Peña es el Coordinador del Programa de Comunicación Social de la UNAD (Universidad Nacional a Distancia) de Corozal; tiene una maestría en psicología social y una maestría en

comunicación. Pero también puedes encontrar a Ana María Guzmán graduándose de comunicadora en la Universidad de Cartagena; Rafael Navarro como abogado, o Cristian Cueto como médico (haciendo su rural y excelente ser humano).

Toda esta gente, poniéndola en comparación con los que están ahora mismo en esta generación, como Julio, un joven desplazado de El Cocuelo (es el que dirige el taller con las mujeres víctimas del conflicto), Luz Ángela Roncallo –mi sobrina– (es la encargada del área de género y audiovisual), María Eugenia Lora, que es la coordinadora del área pedagógica, es trabajadora social y es la que está dirigiendo y coordinando el proyecto sobre comunicación y desarrollo que financia la AECE (Agencia Española de Cooperación Internacional). Porque este proyecto de lo de las ‘Cinta de Sueños’ se convirtió en nuestra bandera, y de ahí, le fuimos imprimiendo todo lo de ciudadanía, memoria, territorio.

Nuestras propuestas tienen una claridad. Nosotros no nos casamos con cualquier proyecto o con cualquier propuesta. Nosotros hemos trabajado con el Estado, con el Ministerio de Justicia, pero, por ejemplo, cuando la Agencia de Reconciliación y no sé qué cosa (no me acuerdo del nombre) nos ofreció un proyecto para tratar con los victimarios, nosotros dijimos ¡No!; y tenían toda la plata del mundo, pero nosotros, por ética y por principios, no podríamos sentarnos en la misma mesa a trabajar unos proyectos con los paramilitares, con los victimarios de las víctimas. Está claro que no hemos trabajado con recursos de la USAID (Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional), que fueron los que en un principio financiaron el Plan Colombia. Y puede que ellos tengan ahora una opción social democrática amplia, de ciudadanía, que hayan venido depurando ese tipo de mirada, frente a ese tipo de intervención.

... A nosotros como nos tocó cerrar el canal por falta de financiación, porque ya no podíamos sostener esa infraestructura técnica; porque además era competir con una fibra óptica que te traen los empresarios grandes, de Telmex y todos esos...Ellos lo que hicieron fue recoger

todos los procesos comunitarios de parabólica. Los únicos que no vendimos fuimos nosotros; nos paramos también políticamente frente a esto, preferimos cerrarlo y vender, menudeado, los cables y amplificadores que nos quedaron. Por aquí en Colombia la televisión y la radio comunitaria no han tenido doliente ni quién los defienda de verdad.

Pero como esto es un monopolio de las comunicaciones que tienen las empresas privadas, nosotros fuimos damnificados de eso. Porque no solo los grandes empresarios paisas vinieron a comprar los Montes de María, sino porque también compraron esas empresas, y competir con ellos es muy 'sobado'. Por eso el 31 de agosto del 2009 nosotros cerramos tras un acto simbólico a las doce de la noche nuestro canal de televisión... ¡Ese por donde la gente hablaba! ¡Eso donde nosotros le dábamos la voz pública a la gente! ¡Tuvimos que desistir de eso! Pero ¿Qué nos queda? Un cineclub itinerante, un centro de producción para poderlos meter en otros canales. Pero no es lo mismo tener tu propio medio, con tus propios criterios, que tener que someterte como productor en otro canal.

Pero fíjate cómo la vida nos ha dado y nos ha quitado. Pero nosotros creemos que eso no se agota en el medio mismo de comunicación, porque hay muchas alternativas para hacer lo que queremos hacer, porque el objetivo no es tener un canal de televisión o una emisora. Por ejemplo, el blog es una gran herramienta, pero a eso no tiene acceso todo el mundo, no tiene acceso popular, social; pero si nosotros vamos a una comunidad pequeña y ponemos el cineforo ahí, eso va a tener mucho impacto de movilización, de educación.

Cuando nosotros ya tenemos un nombre construido y nos dan el Premio de Paz, yo no puedo negar que eso ha disparado muchas cosas. Aquí nos vienen a buscar para que seamos socios, hagamos convenios, tengamos alianzas con organismos del Estado e internacionales, y eso ha tenido beneficios económicos, de intercambio de experiencias, de tecnología, de recurso humano. No todo es dinero; hay que inventarse cosas de sostenibilidad en el

día a día. A un campesino, a las comunidades, no le cobramos por el alquiler del salón, pero, por ejemplo, Comfenalco sí tiene; entonces no nos dé dinero pero sí denos un kit de aseo que les sirve a otras comunidades que vendrán más adelante.

Con lo del Premio de Paz, nos ganamos cincuenta millones de pesos. Con eso compramos unos equipos, nos mudamos para esta casa, la pintamos. Antes estábamos en algo más pequeño...

Trabajamos con el Programa de Desarrollo y Paz, pero no fue viable, pues ellos estaban en otra apuesta política diferente de la nuestra. Nos retiramos. Fue una época muy difícil, de crisis económica, sostenibilidad... Pero nos mantuvimos con el canal y otras cosas. Nos propusieron un convenio con dos entidades y la Facultad de Desarrollo Rural de la Universidad Javeriana, entonces pasamos de hacer proyectos de tres, cuatro meses –informalidades así de ese tipo– a proyectos de largo aliento, de cuatro años. Pero paralelo a esto, nos llamaron a construir la red de comunicadores del Cesar.

También nos buscó el Ministerio de Educación para hacer un proceso pedagógico en salud sexual y reproductiva, para desarrollar una estrategia de comunicación con las escuelas normales superiores de Cartagena y San Juan Nepomuceno, como pilotaje de un proyecto macro del Ministerio.

Nosotros en el 2003-2004 por ahí, comenzamos un proceso con la Consejería de Programas Especiales de la Presidencia de la República, para desarrollar toda la estrategia de comunicación, para trabajar el tema de salud sexual y reproductiva junto al tema de prevención de embarazos en adolescentes. Ahí trabajamos en los Montes de María y en los veintiséis municipios del departamento de Bolívar.

El colectivo ganó la beca latinoamericana de investigación periodística de la Fundación AVINA. Eso nos financió a nosotros el proyecto sobre las mujeres, en donde se trata el tema de ellas como víctimas del conflicto y todo eso...

Nosotros no trabajamos por proyectos, no trabajamos por actividades puntuales; trabajamos por un proceso. Sí, tiene momentos, niveles. Para mí, el proyecto más importante a través de estos diecisiete años es mi proyecto de vida, de saber que no me equivoqué, que es mi campo la comunicación, que es mi hijo, mi marido... El que me pone a sufrir, darme dolores de cabeza, el que me alegra, aparte de mi familia, es el Colectivo. La gran satisfacción ni siquiera son los reconocimientos; que a una persona se le transformó la vida es la mayor satisfacción. Puede sonar muy romántico, pero es así. Porque es la crítica que me hace mi familia —que no tengo ni marido, ni hijos, ni carro, ni beca, ni nada—, no tengo el esquema de poseer cosas.

Para mí es más satisfactorio encontrarme con Vasco Toro en El Salado, que me dé un abrazo y me diga: “¡Te quedas en mi casa hoy!” Soy feliz que la gente me abra sus puertas. Como ayer, que estuve en Manpuján y el poeta de San Juan me nombra en su poesía; eso es un legado y una riqueza incomparable.

... No hay proyectos, pero sí hay estrategias que me satisfacen, haberlas plasmado, hacerlas carne. El ‘Cine Club Itinerante, La rosa púrpura del Cairo’, es una estrategia de movilización social, de convivencia, de formación cultural, de visibilización. Es el resumen de una estrategia que lo tiene todo, pues solo necesita el permiso de la comunidad y del Estado (si el alcalde dice: “¡No me pongan esa pantalla ahí!”). Pero el otro componente es formar la gente para que apropie la comunicación, y que eso va a convocar, porque la misma gente interesada hará su propia historia en un video, argumental o documental, contando la historia de su pueblo, de su vereda, y eso va a salir por el Cine Club.

Pero, además, eran simplemente dos horas ahí, desafiando el contexto adverso de la guerra, en la noche, ¡Con el miedo, que se podía tocar! Así como ayer, cuando hablaba Diego Vecino y Juancho Dique, los dos paramilitares que hicieron las treinta y seis masacres de los Montes de María. Ayer los tuve a medio metro mío, en la Audiencia Pública de Reparación en Manpuján,

cuando se sentía ese silencio tan grande frente a más de quinientas víctimas, todos los organismos del Estado y la magistrada impartiendo justicia. Ayer, 15 de enero de 2012, ese silencio se sentía mientras ellos le pedían perdón a la comunidad. Ese silencio de miedo y terror también lo experimentamos la noche del 9 de octubre del 2000, cuando pusimos el cine en la plaza pública, con la película ‘Estación Central’. Por eso no te puedo decir que hay un solo proyecto.

Cuando salió lo de la radio escolar y teníamos esos jóvenes de Palenque, del colectivo ‘Chaqueros de la Paz’ (‘chaqueros’, en lengua palenquera, significa mensajeros de paz)... Cuando esos profesores, niños y jóvenes hacen un programa bilingüe etnoeducativo para que no se pierda la lengua, comenzaban a poner sus primeras semillitas—que ahora están adscritos a la Secretaría y Ministerio de Educación en las escuelas como un proyecto de etno-educación en las escuelas—. Es satisfactorio saber que ellos no se avergonzarán de su lengua sino que, a través del lenguaje radiofónico, y que con una grabadora, iban a donde sus abuelos a que les enseñaran las palabras, a cantar o para construir pequeños cuentos.

Los proyectos se construyen en colectivo. En los consejos de redacción que tenemos, cada uno va poniendo de su parte, vamos construyendo. Obviamente que tenemos de base lo del cineclub; este que se divide en dos: una proyección al público y otra de formación. Vamos trabajando metodológicamente por pequeños grupos, que luego se van juntando en redes. La disciplina de las teorías de comunicación más la experiencia acumulada de ir descubriendo y construyendo se juntan, lo que nos da también interdisciplinariedad, porque lo vemos en el trabajo en conjunto.

Digamos, una antropóloga con una maestría en narrativas imprime su sello y sus ideas, o una trabajadora desde lo social y comunitario; la realizadora audiovisual que es comunicadora, pero que es etnógrafa empírica, o cada uno de los chicos que, así no hayan pasado por la

facultad o la academia, la tienen absolutamente clara, imprimen su sello en los proyectos.

Otro componente es todo lo de la comunidad... Los campesinos, los niños, los jóvenes tienen sus propias ideas para construir. Por ejemplo, el proyecto del 'Museo de la Memoria', que debe permanecer en el tiempo y el espacio articulado en un guion museológico, se está construyendo con la gente. Si vamos a ver cómo se hace, vemos que la gente a través de un taller de acción-participación, van diciendo qué y cómo quieren su museo. Esas ideas las recoge el experto que sabe de museos. Esta es la construcción de nuestra propia teoría, metodología y nuestro propio conocimiento. Ese proceso de memoria, comunicación y territorio tiene un sello propio: el Colectivo. Puede que otros estén trabajando lo mismo, pero hoy tenemos un hijo, un producto para mostrar, tangible y legitimado en el territorio y hecho con la gente.

Nosotros para los proyectos buscamos profesionales con sensibilidad social para poder llegarles a las personas, porque lo nuestro es un proceso social y comunitario. Cuando empezamos a trabajar el tema de la memoria, nos dimos cuenta que no podíamos seguir haciendo esto con los primeros "auxilios" que nos dieron en unos talleres sobre el manejo de lo psicosocial. Cuando tienes un proyecto que trasciende, donde hay que hacer una cantidad de cosas para que la gente esté bien y sana, hay que recurrir a las ciencias que nos dan esas herramientas. Por eso ahora tenemos una línea psicosocial en el proyecto. Ya hay el dinero para pagar los profesionales, pero además tenemos una estrategia: si, por ejemplo, en la Facultad de Comunicación Social hay dos comunicadores que necesitamos apoyar, que vengan de pasantes; politólogos, productores audiovisuales con énfasis en cinematografía, ¡Venga y hágalo!, métase en el rollo de este colectivo, usted aprende y nosotros aprendemos.

La gente se vincula; como las mujeres que ahora están en los talleres: nos vemos una vez al mes (llevamos tres talleres). Ellas ahora se van a su comunidad con esas



palabras que tratamos hoy (luego vamos a ir a su comunidad). Como ellas saben que necesitamos más personas, cada una trae a una persona nueva, y ahí poco a poco se va regando la bola hasta que el grupo se consolide...Esto de encontrarse y tener empatía...¿Entiendes mi lenguaje? Eso se pega, y al que le gustó, habla con otro.

Esto es hablando ¡Porque es hablando! Es como cuando tú pones unas bolitas de mercurio y las unas se atraen a las otras, y cuando las vas a ver se forma una sola bola, y cuando las vas a dividir es bien difícil. Como siempre, trabajando ese silencio para que la gente recupere su palabra, trabajando el derecho a la comunicación y a la expresión sin que nadie coarte ni siquiera el pensamiento, ni los sentimientos. Este es el núcleo, ese es el papel.

Todo lo que nos da la vida lo vamos construyendo en el concepto, mirada, estilo y teorías propias. Gracias a Dios va a salir un libro que, por lo menos, es la primera parte de sistematizar todo lo del proceso de memoria, comunicación y territorio. Tenemos el machote que nos mandaron de la imprenta, porque todavía no ha salido.

Para medir los impactos en la comunidad, para el Cine Club hicimos una tesis de grado acompañados con la Universidad Central, que trabajaba esto, en donde buscamos unos indicadores y unos instrumentos metodológicos para recoger la información. En el cine tenemos unos formatos, unos listados de asistencia, pero, sobre todo, cuando hacemos las evaluaciones de los talleres, vamos recogiendo las bitácoras; luego, lo juntamos y vamos sacando conclusiones de eso, partiendo de lo que la gente dice.

Pero todo esto que cuento, yo lo veo en una Leonarda cuando entró a la universidad; cómo le cambió la vida. O, por ejemplo Juancho, cuando me dice: “Tú me diste el impulso y yo después me fui solo”. O como cuando trabajamos los lugares de la memoria a donde la gente no iba; por ejemplo, en donde pusieron el burro bomba, en Chalán (Sucre)...Uno pone el cine y ahí se recupera el lugar, la confianza, la confianza en hablar con la gente.

La gente cree mucho en nosotros para hablar, pues no están prevenidos...

Yo antes era muy crítica de cuando venían los académicos “eruditos”, a venir a explotar a la comunidad y no le devuelven ni siquiera el conocimiento. Pero los admiro porque me han dado muchas herramientas. En donde hay amigos muy cercanos, y vamos junto a ellos construyendo esto, entonces uno dice: “¡Vale la pena!”. Y vale la pena juntarse con la academia descubriendo estas cosas, pero también diciéndole (a la academia): “¡Compañero, no es por aquí! ¡Venga acá, úntese, pero además de untarse vuelva, y vuelva de nuevo y construya con la gente!”.

Un caso concreto, por ejemplo, cuando vienen María Emma Wills o Clemencia Rodríguez a hacer el libro *Lo que le estamos quitando a la guerra*. Ellos los construyen, pero también nosotros, entonces nosotros les decimos: “Nosotros tenemos un conocimiento, la comunidad tiene un conocimiento ancestral, esto se vale y se valora... ¡Póngalo, resáltelo, en citas y todo!”. Eso me parece valioso y noble por parte de ellas. Para mí es importante el aporte de la academia también, pero debe despertarse un poco más, debe ir mucho más al terreno, abrirse mucho más a este proceso. Pero creo que en esto se ha ido avanzando; no lo estamos descubriendo, lo que estamos hablando no es nuevo, hay mucha gente de la academia que ha aportado, por eso hay muchos de los pelados nuevos que están en la onda.

Mi futuro lo veo tranquilo y sereno... Yo sueño escribiendo y echando cuentos. Quiero sembrar mi propia verdura, mi propia comida, leer mucho, retirarme y morirme bien tranquila, pero feliz. O, si me muero, como me muera, que no lloren sino que me entierren con cantos, música.

El proceso con el Colectivo lo veo fortalecido, lo veo grande, pujante, bueno, nuevo, fuerte, renovado, con gente muy fuerte defendiendo estas ideas, escribiendo sobre las teorías que nosotros tenemos ahora; los veo en unos proyectos muy fuertes cinematográficos, con un gran centro de producción regional, adscritos a un gran centro

de la memoria cultural. Pero también lo veo defendiendo las tierras, la identidad cultural...Veo a los jóvenes optimistas. Mi sueño es que se les restituya la tierra a todos estos campesinos. Veo un colectivo grande, con muchos núcleos en este país.

A los comunicadores los veo más sensibles, más metidos en lo comunitario, con facultades pegadas a la región, haciendo intercambios, sensibilizando a los muchachos, haciendo proyectos que los pongan en esta realidad, ayudando a que las leyes generen medios de comunicación propios, que los medios de las universidades sean menos elitistas y se involucren más en lo popular, con programas académicos que tengan ese enfoque. Yo creo que se va a lograr, porque la historia y la realidad del país requieren profesionales, no solo de comunicación en ese sentido, sino que hay que formar a psicólogos sociales, etnógrafos, antropólogos, aviadores, y que la gente esté en función de la realidad actual de este país...

Y pegada a la tecnología: sueño con una emisora por internet que suene en Japón, y hacer mi largometraje, mi película. Y sueño con un gran festival de cine, trayendo a los grandes realizadores acá; y vivir tranquila y serena, sin odios, sanándose uno como persona de ese poco de frustraciones, y estar con el otro siempre, apoyándolo, cuidándose y cuidándolo, construyendo con él, con unos Montes de María felices. No vamos a volver a como éramos antes, pero sí creo que vamos a mejorar mucho, va a haber equilibrio con toda la conciencia de la gente. Esa es la vida, lo que uno más defiende; cero al daño al otro de cualquier tipo...Que nadie viva lo que uno ha vivido. (Cifuentes, 2016, pp. 69-91)

#### **4.2.3. Alma Montoya.**

Mi historia ya son años...Asistí a una misión en Guarne como a los doce años. En esa época no había carreteras pavimentadas –como ahora, que uno va de Medellín a Guarne como si nada–. Ahí hicimos un trabajo en las veredas. Eso era en el gobierno de Kennedy, en los años sesentas, por ahí...Todo eso estaba en el marco de

Alianza para el Progreso, y me encontraba con muchachos norteamericanos que venían a América Latina. Los veía muy entregados, trabajando en grupos y con campesinos. Nosotros íbamos por parte de la iglesia en la misión. Incluso, en algunos momentos nos encontramos juntos en el campo, en las veredas.

Yo debía estar en primero de bachillerato, porque después, yo en tercer año me voy para Bogotá. Entonces, mi primer contacto con comunicaciones fue en el trabajo con la parroquia, en donde el grupo juvenil se había hecho cargo de las carteleras de los periódicos y usábamos las bocinas. Luego, con el tiempo y los estudios en la universidad, nos encontramos con ‘Las Radios Bocinas’ del Perú, en donde esto se vuelve de otro nivel; entonces, el hecho de trabajar con comunidades y de trabajar e incorporar toda esa tecnología de la época...

Yo recuerdo que en los pueblos que íbamos a trabajar, donde había un teatro, nosotros íbamos con unas películas en lata, que las alquilábamos, y para la semana en la que íbamos llevábamos las carteleras, las bocinas, hacíamos la promoción y la proyección de la película. Ese primer contacto fue con estos medios de la época, netamente en trabajo con comunidad y un ambiente muy juvenil que teníamos en el barrio en Medellín, y las salidas al campo a misiones.

Mi contexto de familia es de una familia liberal. Mi papá era un militante liberal a morir, de esos que les decían hasta “mata curas”. Él, dentro de sus conceptos liberales, aunque odiaba la iglesia tenía claro que la mujer no era solo para aprender a cocinar y darle de comer a un hombre. Nos metió eso en la cabeza: “¡Ustedes tienen que estudiar, aprender y tener un sentido del otro!” En cambio, mi mamá era muy religiosa. El hecho de vincularnos a la pastoral también se desprende del ambiente del barrio que se sentía en San Diego, en Medellín, a donde se construye el primer centro comercial. Se edificó en una parte a donde existía una ladrillera.

Se vivía un ambiente de comunidad, de construir la parroquia, de sacar la personería jurídica, popular. Mi hermana mayor trabajaba en Cine Colombia; nos daba la

posibilidad de ver mucho cine, porque teníamos entrada gratis a los teatros...Estábamos muy vinculados con las cornetas, la animación, muchos bazares, actividades culturales. Las carteleras eran un lujo, pues la novedad era ir a ver la cartelera, pues nosotros utilizábamos la fotografía en rollos de esa época (risas); pues era tome foto por aquí, foto por allá con nuestra camarita, y mandar a revelar, que eso representaba un “jurgo” de plata también.

A la parroquia llegan a trabajar unas monjas extranjeras, belgas; que a ellas les debo muchísimo esa vocación de misión y de trabajo social. Y hago memoria de una de ellas, y es Elsa Vanden Bucke, pues después de trabajar con nosotros aproximadamente año y medio, dos años, la destinan para Ruanda, y ella muere allá, en medio del conflicto. Traigo a recordación la película *Hotel Rwanda*, que nos rememora esa época. Yo, desde los siete u ocho años, sentía las ganas de ser misionera; yo soñaba ser como una Teresa de Ávila (era muy templada y arriesgada); de adolescente se escapó con su hermano, iban a evangelizar transfrontera.

Otra cosa que me llamó la atención es que hizo una reforma en la vida religiosa, incluso para las comunidades masculinas), andando, callejeando (risas). Entonces, ella (Elsa Vanden Bucke) me decía: “usted va a terminar en una comunidad que esté vinculada con algo de comunicación, porque te encanta todo eso”. Por eso a los quince años, con la celebración grande de los “quince”, ya está mi decisión tomada: voy a entrar a un convento. Ya conozco otras comunidades, pero me encanta Paulinas; en ese momento son las más modernas de la época...Se quedaron en la modernidad de esa época, pues después de eso no se ha progresado mucho (risas).

Entonces, hay que salir de Medellín y venir a Bogotá. Soy la primera persona de toda la familia que sale a vivir por fuera, porque son demasiado “paisas, paisas”, porque la mayoría de la gente se queda allá.

Mi papá se opuso, pero mamá sí me apoyaba. Yo cuando me fui no logré despedirme de mi papá; después fue con

los años los que lograron que mi papá aceptara. En la familia somos siete; están mis dos hermanas mayores, a los diez años después nazco yo y me relaciono con los hermanos menores, y yo sería la mayor de los menores. A mi hermanito menor –estaba muy niño– creo que fue al que más le costó mi partida.

Cuando llego a Bogotá, a Paulinas, lo primero que se llega es a conocer la editorial, que era una cosa grandísima, monstruosa. Eso quedaba en el barrio Cedritos, por donde queda el hospital Cardioinfantil. Ese era el único edificio. Todo era verde en esa zona. Otra cosa que me encantó, era que en esa época había muy pocas mujeres que manejaran. Entonces eso era ver a las monjas manejando moto, bicicleta, ¡entonces eso para mí era la modernidad!, ¡Pero a morir! Siempre me ha gustado lo innovador, la tecnología; me gusta mucho la innovación, los cambios. En esa época pasaba una monja en su moto y se le levantaba el velo. Todo el mundo se paraba en la carrera séptima para ver qué pasaba con la monjita. Las marcas de las motos que recuerdo eran la Vespa y la Lambretta.

Inmediatamente yo empiezo con un trabajo en el barrio. Organizamos un grupo juvenil. Eso eran pastizales y una que otra casita. Por eso se nos ocurrió visitar a las familias, para saber cuántos chicos y adultos había. Disfrutábamos mucho las festividades de Navidad, de Año Nuevo, Semana Santa, la misma fiesta nacional. Y pues teníamos las cornetas, el equipo de sonido, las carteleras, obviamente para animar. En esa época era fuerte la extracción de material de las montañas para hacer ladrillos en Usaquén.

Bogotá se construyó en esa época con las ladrilleras del sur (Chircales) y las del norte (Usaquén); entonces empezamos a tener un trabajo con esos sectores populares. En la imprenta yo estaba todo el día. Aprendí a compaginar, a armar libros, aprendí todo lo de tipografía y luego lo de litografía. También hice un par de cursos de diseño. En la familia tenemos la veta del arte por mi papá; él era escultor, pintor, por eso me gusta todo lo que tenga que ver con el diseño. Cuando niña hice unos cursos, y en

Bogotá unos de diseño y diagramación. En esa época no había computador, así que todo era a mano.

Bueno, entonces al llegar, a las seis de la tarde, comenzábamos con unos jóvenes a hacer *screen*; marcábamos camisetas, carteleras y hacíamos pendones. Incluso les llamó tanto la atención que mandábamos pendones para todas las librerías, para Barranquilla, Cali, Cúcuta... Ese trabajo era fabuloso, nos inventamos muchas cosas.

La vida religiosa tiene una formación propia, que es lo que se llama el aspirantado, postulante, noviciado. Cuando ya se hace el noviciado, se hacen los votos, y luego los votos sencillos y los votos perpetuos. Entre paso y paso se demoran, aproximadamente, de seis a ocho años. Hay comunidades religiosas que su carisma, su misión, es la asistencia. En esa línea entra la salud, la atención a orfanatos, ancianatos. Hay otras comunidades (congregaciones) que se dedican a la educación (que son la mayoría), se dedican a los colegios. Por otro lado, hay un tercer campo que se dedican al kerigma, a la predicación, a la evangelización.

Y en esa línea está Paulinas; se dedican a la comunicación y los medios. Por eso tienen la editorial. Después, con el tiempo, hay un cambio desde Roma; se separa el sello comercial, y hoy día se llama San Pablo, manejado por los Paulinos y Paulinas, manejado por las hermanas. Entonces, Ediciones Paulinas es la línea de evangelización dedicada a los medios de comunicación. El origen de Paulinas es en Alba, Italia... En ese sentido, yo me encontraba y me sentía en mi salsa, porque estaba combinando cosas que me encantaban: el sentido de misión de solidaridad, de trabajar con los sectores populares, vulnerables, trabajaba el ámbito de comunicación... Por eso para mí era pleno.

Yo empiezo a chocar, o de pronto a tener una divergencia, en la manera que voy creciendo en años y creciendo en estudios; en el sentido que tengo una diferenciación ideológica en la concepción de la comunicación y los medios. Aunque fueron las épocas de renovación de la iglesia, esta, para los años noventa, tiene un traspié; en los años sesentas, setentas y hasta los años

ochentas. Pero inmediatamente después de esos cambios, la iglesia empieza como en un retroceso, como a devolverse a nivel de iglesia, en las congregaciones. Los cambios desde Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II; ya desde Juan Pablo II hay un pare en la iglesia, además que comienza un ataque a la teología latinoamericana y vienen momentos muy duros de los países más conservadores del continente (están Argentina, Honduras y Colombia).

Con todo este movimiento de la teología latinoamericana, también está la educación popular; aquí tenemos a Pablo Freire, a Mario Kaplún. Yo fui amiga de Mario Kaplún, trabajamos juntos. El viejo tenía su genio, pero éramos amigos. Suena pretencioso hoy decirlo, al pasar de los años, pero él me quería y admiraba por el trabajo que hacía. Cuando fui fundadora, directora del programa de Comunicación de la Universidad Salesiana en Quito, me acuerdo que me lo llevé y me dijo: “Montoya, este es el tipo de universidades que hay que hacer en el continente”. Ahora todo está en bandeja, pero en esa época era abrir caminos.

Bueno, ya llegó un momento, yo tenía mis votos y me preguntaron qué quería estudiar. La mayoría de monjas sigue estudiando teología (todo el mundo tiene que hacer teología y ciencias religiosas; algunos continúan con la teología), esa formación religiosa está entre seis y ocho años. Así que yo me presento a comunicación en la Javeriana, y el decano era Joaquín Sánchez. En esa época yo veía por los corredores estudiando a Jorge Uribe, con sus locuras (risas), el padre Eduardo Valencia, que era el decano del Medio, luego viene Gabriel Jaime Pérez, colegas y compañeros, JM Pereira, Guillermo Buena-ventura, Omar Rincón, Fernando López, Carlos Cortés... De todos estos, con los cuales sigo trabajando actualmente son Carlos Cortés, que labora en Radio Nederland, y Fernando López, en ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica).

Yo me demoré cualquier cantidad de tiempo haciendo la carrera en la Javeriana (como ocho o diez años), porque dentro de la comunidad tenía cargos y responsabilidades.



Había empezado a viajar por las demandas de trabajo a través de Ediciones Paulinas, por eso era muy difícil terminar en cinco años. De mi generación yo fui la única hermana que estudié comunicación; otras estudiaron diseño, teología.

Me tocaba muy pesado, pues no existían las carreras de noche, entonces estudiaba de día... Y en ese momento me habían nombrado directora del estudio de grabación, entonces la producción fonográfica era muy alta (eso era con artistas, con estudios de grabación, que el prensaje, hacer la carátula de tal disco, etc.). Entonces para estudiar me tocaba al amanecer, para poder rendir en el estudio. Me tocaba ver una o dos materias por semestre porque no me alcanzaba el tiempo. Ahí sí mi eterna gratitud a 'Joaco', por ayudarme a cuadrar esos horarios, porque eso no era común una matrícula así en esa época.

Como hacía parte de ese equipo latinoamericano de comunicación con Paulinas, me salió un viaje a Cochabamba, Bolivia, y uno de mis sueños era conocer las Radios Mineras de Bolivia. Entonces, después del evento me entero cómo es la cosa en Bolivia; había carreteras destapadas allí, ni te digo. Entonces, hablo con las hermanas que viven allí, porque ni siquiera ellas habían ido, entonces llevo mi morral, dos o tres camisas, cámara fotográfica y me voy. En la universidad solo nos hablan de Caracol y RCN, radio comercial, y no de este tipo de radio ferviente en esta época. Resulta que me tocó una de las experiencias más fuertes; si algo era famoso, eran las marchas de los sindicatos. Me tocó un paro sindical y yo estaba en una emisora, en 'Siglo XX Potosí', y me dijeron: "Tenemos que sacarla de aquí, pues, si se dan cuenta de que usted es colombiana, y mujer..."

Con el auge de la teología latinoamericana del momento, yo estaba en un ambiente netamente indígena y minero, y me dijeron que de pronto me podría pasar algo... Eso fue un lío para salir de ahí; camuflados dentro de un camión, con pipetas de gas doméstico, con ovejas y llamas a un lado... Eso hubo muertos y tanquetas, ni te imaginas... Yo nunca había visto tanta pobreza y miseria... En eso sí

tengo que hacer una analogía con Ernesto Guevara: si él conoce América cuando va con su amigo en la moto y llegan al norte de Chile, y los golpea esa pobreza, a ellos se les destroza el alma cuando llegan a Bolivia, pues, la verdad, ¡no se ve una miseria más grande porque no se podía! Cuando yo leo el libro y veo la película de *Diarios de Motocicleta*... Y ver que yo experimenté esas mismas imágenes... Para mí fue muy fuerte. Entonces, pienso que la línea de trabajo es por ahí.

En el convento yo tuve un problema, porque de joven no me dejaban leer sobre este tema; entonces, cuando todo el mundo estaba dormido, entonces debajo de la sábana y cobija, yo era con un libro y una linterna, leyendo. Hay un concepto en el convento y es que “no tienes que saber más de lo que debes que saber”. Hay que entenderlo en la forma de pensamiento de esa época; sería inconcebible que hoy se siga pensando en lo mismo, pero igual, creo, se sigue pensando lo mismo.

En la región había muchos cambios, y hablando con las superiores en Bogotá se plantea la posibilidad de montar en Quito una oficina para unir tres organizaciones internacionales: la OCIC (Organización Católica Internacional del Cine), UNDA (Asociación Católica de Radio y Televisión) y UCIP (Unión Católica Internacional de prensa). Y se iba a hacer en este país porque era el más central. Ya estaba el CIESPAL (Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina) y otros organismos iban a montar sus oficinas ahí, de modo que se iba a convertir en un gran centro de comunicación.

Todo eso fue en la década de los ochentas. Quito fue reconocida como la capital de la comunicación, porque de los quince organismos de comunicación, doce tenían allí sus secretarías ejecutivas o presidenciales. Entonces, la unión de estas tres organizaciones se va a llamar ‘Secretariado Conjunto’. Las hermanas superiores ven que la indicada para manejar eso soy yo, pues estoy recién graduada de Comunicación. Nunca tuve ceremonia de grado, me gradué por ventanilla; lo reclamé y me fui a trabajar a Ecuador.

Cuando llego, en el año 88, allá llegaba gente de todo el mundo: de Paraguay, Uruguay, México, Haití, República Dominicana, en fin...Porque era el centro de comunicaciones para todo el continente. Y mientras tanto, a mi compañera Lucelly Villa la habían enviado para Latacunga, una emisora indígena en donde ocho años antes habíamos hecho misión y habíamos tomado en arriendo las emisoras para hacer todo el trabajo por radio. En ese mismo momento, entonces monseñor Ruiz monta 'Radio Latacunga', y Monseñor Proaño las escuelas radiofónicas populares del Ecuador, todas estas inspiradas en Radio Sutatenza; además, empiezo a conocer las emisoras inspiradas en esta por el continente, como lo son Erbol (Educación Radiofónica de Bolivia), Erpe (Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador) y FGER (Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas), y comienzo a meterme y a meterme cada vez más en esto.

Yo viví dieciocho años en Ecuador. Cuando yo estaba en Quito yo viajaba a Latacunga a dar charlas, a capacitar el personal, pero no solo a esta radio sino a todas las emisoras populares indígenas; porque eso se llamaba así: 'Coordinadora de Radios Populares y Educativas'. El concepto de popular es muy fuerte allá, menos en Colombia.

Luego, por cosas de la vida, me nombran como jefe de programación, y después me dan la responsabilidad de montar una FM, cuando no había llegado la tecnología FM; entonces, también era directora de la FM. Después, a Lucelly se la traen para Bogotá, y yo era la directora de todo el sistema 'Radio Latacunga', que se componía de AM con 10.000 vatios de potencia; una FM con 5.000 vatios de potencia; el proyecto satelital, que era una AM con dos repetidoras, y una FM con una repetidora, o sea, cubría las tres cuartas partes del país. Con seis cabinas indígenas, los indígenas desde sus poblaciones hacían la transmisión, que fue la primera experiencia en el mundo con ese tipo de cabinas; se tenía una red de sesenta reporteros, cincuenta corresponsales, y la planta de personal era de veintitrés personas (aun así, no dábamos abasto); además, dos unidades móviles.

En el 90 nace la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), y entre el 90 y 92 se empieza a elaborar la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América, con los levantamientos y movimientos indígenas a raíz de esto. Entonces en el 94, cuando estaba de directora en el segundo levantamiento indígena, el Estado se declaró en estado de conmoción y el Ejército se toma a la fuerza las emisoras más importantes a nivel nacional...Y me toman presa para desaparecerme...Me secuestran a las tres de la mañana. Una cosa fue lo que le dieron al público a conocer, y otra cosa era lo interno.

Con el pasar del tiempo se fue sabiendo la verdad. Lo que se decía públicamente era que “había una monja levantando los pueblos indígenas”...Cuando en Quito empiezan a carecer de alimentos, es cuando les ponen atención a los indígenas. Ellos se venían manifestando porque iban a privatizar “los ojos de agua”, es decir, las fuentes de agua; entonces quemaron una emisora y hubo dos muertos. En ese momento en Ecuador no existían radios comunitarias, todas eran privadas. Lo que pasa es que la finalidad se la da uno; el concepto de comunitario es tardío.

Bueno, entonces en el 94 hay un levantamiento indígena por la conmemoración de la conquista de América y por las leyes que se iban a aprobar. Eso era lo público. Pero ¿Qué hay detrás? En esa coyuntura es la época fuerte del narcotráfico en Colombia, de Pablo Escobar. Resulta que seis meses antes llegó a la emisora un grupo de indígenas de muy adentro de las comunidades, que solamente hablaban quechua, nada de español. Como a la emisora llegaban todos, pues era la casa, un espacio para ellos, y había un grupo de tres personas que se encargaban de atender al mundo indígena, entonces el coordinador de ellos nos dice que necesitaba hablar con nosotros de algo muy delicado.

Cotopaxi es una provincia del Ecuador que tiene un batallón muy importante, en donde está la industria militar, hacen armas, balas, etc. Muchas de estas armas ellos las negocian con la guerrilla. Esto es un tabú, ni siquiera se

puede mencionar allá, porque el día que se diga algo, se desbarata todo, porque las instituciones que tienen poder son la iglesia y lo militar; más lo militar que la iglesia. Tener un militar en cualquier familia da prestigio; eran los dueños de los grandes supermercados y de muchas otras cosas. Entonces, estos indígenas hablan con Jorge Huaman (el coordinador) y le cuentan que ellos viven cerca de ese batallón, que de una avioneta lanzaron unas cajas –decían ellos– sostenidas por unos paraguas grandes, grandes, y que cuando cayeron esas cajas fueron a ver qué había; entonces, con su mentalidad, los indígenas se dividieron lo que había... ¡Hasta el paraguas! (el paraguas es el paracaídas).

Decían que casi no podían abrir las cajas, pero que pasaron toda la noche contando billetes y no terminaron de contarlos. Al rato pasó un carro militar buscando la plata, porque la arrojaron y no cayó a donde tenía que caer... Eso ya fue hace mucho tiempo, ya ni me acuerdo. Me parece que la primera vez vinieron sin uniforme, y para sacarle una verdad a un indígena, lo pueden matar, le pueden cortar la lengua, torturarlo, pero él nunca dice nada, y más si era plata. Después vinieron vestidos de militar y ahí sí los obligaron a decir la verdad. Ellos les dieron la plata. Claro, los indígenas dijeron que no habían perdido todo, porque se habían quedado con los paraguas y las cajas de madera...

Conclusión: el Ejército ecuatoriano había estado involucrado con el narcotráfico colombiano. Yo después recibía visita del coronel, general –yo no me acuerdo del cargo–, del principal de ellos, preguntándome que si yo sabía de esto, de lo otro, que si había venido alguien a decir... Yo de eso no sabía nada, yo después es cuando me entero... Me dicen: “Mire, hermanita, usted es colombiana, usted es de Medellín. Donde usted llegue a hablar, por casualidad, en cualquier momento, le puede caer una granada en la emisora o en su casa, porque le recuerdo que Pablo Escobar no nació en Latacunga”... Eso eran amenazas de día, de noche. Esos seis meses antes del levantamiento indígena, eso me llamaban y me decían: “monja

hijuetantas”, con groserías y con términos de violación, todo eso para amedrentarme. Nos tenían sobre aviso.

Cuando llega el día del levantamiento, yo estaba sola en la emisora. Toda la gente del pueblo había salido a manifestarse a la Avenida Panamericana. Yo sí vi todo como medio solo. Yo siempre dormía con un *walkie-talkie* pegado en el pecho para comunicarnos con las emisoras. Y estaban al aire las emisoras de la AM que prendía a las tres de la mañana, y la FM que era 24 horas, cuando me llamó el chico de la AM: “Hermana Alma, que están tocando la puerta fuerte, que necesitan hablar con nosotros y que apaguemos la emisora”. Él les preguntó quiénes eran, pero él me decía que no se identificaban.

En esa época no se hablaba de paramilitares, pero se sabía que el mismo Ejército se ponía pasamontañas para pintar las calles con mensajes contra la iglesia y contra nosotros. Cuando a los cinco minutos me dijeron que es el Ejército, nos están buscando; luego me llaman de la FM, que hay hombres en el techo de la radio. Yo les dije “¡enciérrense!”, pues iba para allá. Entonces yo estaba en pijama, me pongo algo para salir, y en ese transcurrir yo llamo al subdirector, a Eduardo, que es el que me seguía en cargo; le digo lo que estaba pasando, que se viniera para acá...

No vivía cerca...Él tenía un carro de la emisora y me dijo: “Ya voy para allá hermana, espéreme”. Yo le digo que me iba adelantando...Cuando voy saliendo, veo camionetas blancas cuatro por cuatro en la calle, y hombres; yo pensé: “esto es una emboscada”. Voy caminando por la calle y de un carro de la policía se bajan tres hombres y uno me pregunta: “¿usted es la hermana Alma Montoya?”. Y me dice: “¡Está detenida!”. Yo les digo que dependo de la iglesia: “vamos a donde el obispo y ahí conversamos”, que “no pueden llevarme así no más”. Mientras tanto, esos policías iban andando conmigo (ellos hablando sus asuntos). Yo sigo caminando, veo las calles cerradas con presencia de la fuerza pública, y más adelante me encuentro con la persona que está dirigiendo todo el operativo y me dice: “¡Hermana, usted

está detenida!”. Y llega un taxi de policía para llevarme. Cuando me voy a subir, me suena el *walkie-talkie*. Ellos no me habían requisado, entonces dicen: “¿usted tiene comunicación ahí?” Me revisan, me quitan el aparato, y en ese momento se vienen a mí las imágenes que uno ve en películas de la gente que desaparecen, y pensé: “me llegó la hora”. Me llevaron a un cuartel de policía.

Por otro lado, en esa época en Colombia, Yamid Amat en Caracol Radio, pasaban noticias desde las cuatro de la mañana. Después eso se llamó ‘6 a 9 AM’. En Ecuador había una emisora similar a Caracol; como hay tanta gente colombiana en este país, hacen un enlace con Caracol hasta las seis de la mañana pasando noticias...Entonces, cuando me van llevando de ahí al batallón militar, donde quedan las oficinas de inteligencia, yo alcanzo a escuchar en la radio: “acabamos de tener una información de última hora; es detenida en Ecuador una monja colombiana”. Y yo pienso: “¿cómo se dieron cuenta en Colombia?”

Eduardo, el subdirector, cuando alcanza a llegar hasta el centro y se da cuenta de que no había luz, entonces decide irse a la casa del técnico en radio. El técnico, como es un pelado afiebrado a todo lo que es tecnología, entonces hacen como una central de noticias. En esa época no había internet –luego me tocó pagar todas las llamadas telefónicas internacionales (risas)–. Lo primero que hicieron fue llamar a Amnistía Internacional (a mí me salvaron ellos, eso lo dije en Manizales en un evento), a AMARC; como las radios comerciales en Ecuador no les iban a parar bolas, pues llamaron a Caracol Radio...Y los pelados estaban difundiendo que había sido retenida por el Ejército y la Policía, que estaba desaparecida. De modo que eso se armó un “bololó”, pues en el convento llamaron a las otras monjas de las diferentes regiones en el país; unas llamaron a Roma, de ahí al obispado, en fin...

Luego me llevan a un cuarto, donde el coronel Arandú... Ya ni me acuerdo del nombre...El que me había amenazado siempre por teléfono...Ya me acordé, ¡el coronel René Yandú! Me dice: “qué gusto verla, hermanita,

lástima que sea en estas condiciones...¡Usted se lo buscó! Tiene que colaborarnos porque por ahí pueden aparecer con un costal de huesos en la frontera”. En ese cuarto donde estábamos, solo había fotos de la radio...Era un seguimiento, solo fotografías. Resulta que anteriormente nos llegó una chica con unas capacidades y cualidades. La metimos en el equipo de noticias y, sin saberlo, era una infiltrada del Ejército. Duró seis meses con nosotros y era la que tomaba las fotos. Ella, estando en ese cuarto, me dijo que tenía rango de cadete.

Ellos tenían un estudio de producción radial en quechua; digamos, alguna vez yo dije algo y lo montaban con la voz de otro...¡Todo eran ediciones! A donde montaban cosas que no, yo no había dicho, y luego me las mostraban como prueba. Yo les dije: “no creo en las armas, yo soy cristiana y no puedo pensar que eliminando a una persona se hace algo. Yo hice una opción, que es la comunicación y la educación”...Me acusaban de que yo incitaba a los indígenas en quechua a la rebelión, y eso era falso; conocía obviamente algunas palabras, pero yo no sabía hablar ese idioma.

Esa es la verdad. Esto nunca se supo, no lo pude decir en ninguna parte...En esa pieza donde estaba había un fax. Eso llegan y llegan mensajes, hasta que en un momento el coronel dijo: ¡apaguen eso porque se me van a acabar la tinta y el papel! Esos faxes eran la consecuencia de lo que habían hecho los muchachos de la emisora con su “centro de comunicaciones”, pues ya se habían comunicado con todas las organizaciones. En un minutico, las emisoras populares y comunitarias, y por fuera del continente, estaban dando la noticia. Entonces, ellos se sentían presionados.

Decían que no me tenían hasta cuando llegó una llamada de María Emma Mejía, de la Cancillería de Colombia. Habló con el Presidente del Ecuador y le dijo que eso se manejaba a nivel de cancillería, pues nosotras tenemos una inmunidad por un convenio con la Conferencia Episcopal; entonces, ya no me pudieron negar al Ministro de Defensa y al Presidente del Ecuador, y ahí sí dijeron que me tenían. Imagínate la vergüenza de ellos, diciendo que



no me tenían y luego decir que sí. Ellos pensaron que eso no iba a trascender, porque como era de Medellín, y según eso yo tenía algo que ver con Pablo Escobar...

Yo, después del tiempo, me doy cuenta de que no va a pasar nada. Mira, esto va a sonar con un poquito de orgullo o de ego, pero si vas a Ecuador y mencionas el nombre de Alma Montoya, en estos medios van a decir que es una autoridad bravísima en comunicación. Eso que ya llevo once años en Bogotá... Si hace cinco años fui al cumpleaños de la radio y me dijeron que el gobernador me quería saludar, y resulta que el gobernador era un indígena, y me dijo que me conocía desde que era niño y de mí había aprendido muchas cosas, y que le gustaría que la radio volviera al mundo indígena. Algunos llegaron a ser congresistas, diputados... Evo Morales fue reportero de una radio indígena nuestra, y el único sueño que tenía era conocer ALER, y porque quería conocer por dónde él emitía vía satélite.

... A mí me liberaron a las tres de la mañana. Luego me tocaba firmar un papel donde se registraba que no me habían torturado o habían hecho nada, y los médicos eran del mismo Ejército. Cuando me entregaron a la iglesia (el obispo no se hace presente porque estaba en Roma), la única pregunta que me hacía todo el mundo era si me habían violado.

Después de esto, el obispo nunca me recibe. Las hermanas dependemos de Roma. En el momento de la noticia que me tenían retenida, llaman a la superiora, pero ella se encuentra en ese momento en Australia. Entonces ella llama a dos hermanas a Roma, llamadas 'consejeras', para que busquen al obispo, que en ese momento se encuentra en Roma; lo encuentran y él les dice que no les va a ayudar porque soy una "monja rebelde".

Lo que pienso de esto es que si me hubieran asesinado, estaría en los altares; sería la santa por morir en nombre de los indígenas. Pero como no fue así, entonces me convertí en la "monja rebelde" que hice quedar mal a Paulinas... Y las superiores empezaron a presionarme para que saliera de la comunidad. Todo esto fue en junio, pero para el 11 de noviembre son las fiestas de la Mama

Negra en Latacunga y a mí me nombran prioste –todo son tradiciones indígenas– por ser yo el personaje del año, donde se pegan unas borracheras...Entonces, en medio de la fiesta, el alcalde está ahí y se emborrachó. Usted sabe que los niños y los borrachos dicen la verdad...Donde él me confiesa que quienes organizan todo son los ganaderos de Latacunga, en una finca cerca de Pujilí, en donde estuvo el Ejército y no adivina quién...El señor obispo. Y en ese momento él había recibido once mil dólares, por eso estaba en Roma, para que no lo fueran a vincular.

Después de todo esto, había un salesiano que se llamaba Juan Botasso, antropólogo, investigador. Era fundador de una editorial que se llama Abya Yala, la cual se dedica a la antropología del mundo indígena, especialmente amazónica. Él daba clases en la Universidad Católica de Loja, en el sur de Ecuador; esta institución es la primera en dar educación a distancia. Yo era amiga de Juan y, por medio de él, el programa de Antropología me ofrece si podía manejar la parte de comunicación. Así pues, me llegaban los trabajos mensuales de los estudiantes.

Entonces, en esos momentos de crisis que salgo de ‘Radio Latacunga’, Juan Botasso vio la oportunidad de que siguiéramos trabajando la parte académica. Entonces, por un lado estaba con lo de antropología y, por otro lado, en un movimiento de etnoeducación adelantado por los salesianos allá en Ecuador...Ahí tenemos dos campos, y el tercer campo era que Quito solamente tenía una Facultad de Comunicación, que es la Universidad Central y es una universidad del Estado.

Antes era solo Periodismo; después, con el tiempo, crearon Comunicación y Periodismo (en esa época además estaba en auge todo lo de educación popular, el concepto de radio y comunicación popular). Como los salesianos tienen como carisma el mundo indígena, entonces se ve una oportunidad de trabajar juntos, y es la idea de unir estos tres conceptos: antropología, etnoeducación y estas experiencias de comunicación. Así pues, la idea de todo esto era montar un instituto universitario.

También, por esa época, se encontraba (en Quito) una de las personalidades que más sabía de historia y economía del país; entonces, conversando con él, sería otro de los conceptos a trabajar. Así pues, se empezó a trabajar en una institución que respondiera a los sectores populares, especialmente al mundo indígena, en un país con 60 % de raza indígena. Por eso me meto en la creación de la universidad. Nosotros hacíamos un cálculo de sesenta a cincuenta y cinco personas para comenzar. Y nació la Universidad Salesiana, siendo la primera Directora de Comunicación. Nosotros dependíamos de Antropología, porque era la Facultad que más tiempo llevaba.

Todo el 95 y 96 montamos la universidad en Quito. En ese momento fue muy importante porque fue totalmente innovadora, muy integral; en cambio, la Universidad Central era más de periodismo, y a nivel político estaba centrada en esa izquierda de los cincuenta o sesentas. Nosotros tenemos una propuesta de lo alternativo, lo popular, con un concepto integrador, dinámico... Se organizaron muchos eventos. Lo primero que organizamos fue el Festival Internacional de Radio Apasionados y Televisiónarios. Trabajamos mucho con Marita Mata, Mario Kaplún, José Ignacio López Vigil, Adalid Contreras, con unas personalidades de comunicación muy importantes en comunicación y en el continente.

Volviendo a la apertura de la universidad, Juan Botasso decía que con cincuenta personas abríamos el programa, pero eso eran filas inmensas de gente. Se tuvo que hacer examen de ingreso y seleccionar; se abrieron ocho cursos de primer semestre... Era tanta la demanda, que organizamos curso el fin de semana. La gente estudiando un sábado, un domingo. La universidad estaba llena. Quito era la cúspide de la comunicación, y los que llegaban allá iban a la Universidad Salesiana, pues todo estaba relacionado con la radio popular, con ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica), lo que generaba un dinamismo muy grande.

Entre el 96 y el 97 está muy fuerte el conflicto armado en Colombia. Entre el 97 y 98 las organizaciones de comunicación nos organizamos y sacamos lo que se llama el

‘G8’ de comunicación; eran los organismos más importantes con presencia en el Ecuador. En el 98 se ve la necesidad de hacer el segundo Festival de Radio Apasionados en Bogotá, pero resulta que Colombia es el único país que no tenía organizaciones nacionales de comunicación; a nivel de legislación estaba muy avanzado en radio comunitaria, pero a nivel de procesos, no. En el 97 se celebra en Lima el Encuentro de Facultades de Comunicación (FELAFACS), donde se hablaba que en Colombia se estaba matando a muchos periodistas, que en las zonas de conflicto no había muchos periodistas, pero también se necesitaban periodistas para acompañar a la población....

Nos presentaban el panorama grave, grave como estaba; y cómo la gente se movilizaba a las grandes ciudades – Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla–, y cómo las poblaciones rurales se estaban quedando solas, y que en medio de ese contexto había una legislación muy interesante en comunicación, siendo uno de los pocos países en América Latina en ese momento con un Ministerio de Comunicación y con universidades con programas de Comunicación Social, siendo un escenario muy interesante. Incluso me acuerdo que nos preguntaron: “¿Quiénes de ustedes quieren ofrecerse para trabajar en esas zonas de conflicto?” Porque hubo una española, un mexicano, un argentino. Yo todavía no tenía intenciones de regresar al país, entonces, temerosa, dije: “yo también voy para Colombia”.

... Sobre la comunidad, yo me convertí en la “monja rebelde”. Así fue como yo lo sentí. Otra persona pudo verlo de otra forma, pero para mí era evidente, pues los mismos superiores decían: “por qué no te sales, por qué no te vas”. Cuando llego a Colombia, pues yo me la pasaba de permiso en permiso. La provincial, que es una brasilera, me dice: “Tú estás muy feliz en lo que haces, pero si regresas a la comunidad, regresas a una librería común y corriente; nada de hacer centros de comunicación y eso”. Yo salgo de la Universidad Salesiana porque a mí me nombran del G8 por ser colombiana y la que representaba a PROA (Producciones Alternativas, es la Asociación

Latinoamericana de Comunicación Grupal). Me encargan venir, organizar y preparar el festival; tanto así, que el G8 y el Ministerio de Cultura me pagan ocho meses para quedarme aquí, viajando y conociendo el país, viendo quiénes querían ser parte del festival.

Quiero hacer una anotación especial para la Javeriana, pues obviamente uno de los referentes era la Universidad Javeriana; además, el padre 'Joaco' fue uno de los fundadores de FELAFACS (en los eventos internacionales siempre estaba o el padre 'Joaco' o Gabriel Jaime Pérez)...Pero ojo, la Javeriana no llevaba mayor trabajo a nivel popular...Entonces, cuando vienen las directivas del G8 a preparar todo lo del evento, nos reunimos en las instalaciones de la Universidad Javeriana. Estuvo presente Germán Rey, Gabriel Jaime, y cuando le contamos todo el cuento –lo de Radio Apasionados y Televisarios de los medios populares del continente– entonces la posición de ellos fue “nosotros apoyamos en lo que quieran, pero no nos interesa eso de radios comunitarias, porque son radios muy pequeñas; a nosotros nos interesa trabajar es con los grandes medios”.

Entonces, luego en el hotel, en la noche, las directivas del G8 pensamos: “¿Cuál es el apoyo en este país si a la Javeriana, que es la más fuerte, no le interesa trabajar en radios comunitarias?” Entonces resolvemos que nuestro referente no va a ser la Javeriana; sí por el nombre que tiene, sí por las personas que tiene, pero nosotros venimos por otro público...Por eso buscamos un lugar neutro y utilizamos las instalaciones de Compensar, donde pudiera ingresar cualquier persona. La Javeriana tuvo una presencia muy baja –por no decir nula– en el evento, pero después, a última hora, sí querían participar, por la nómina que venía a nivel continental de comunicación; no era cualquier “lagaña de mico”.

Entonces estamos en el 98. Me regreso a Quito, pero ya con el interés de quedarme ya del todo en Colombia, y ya me vengo con la opción de trabajar con radios comunitarias en zona de conflicto. Entonces, vengo a trabajar al Urabá, ya en el año 99, cuando se realizan las masacres

del Río Sucio hacia adentro, el desplazamiento de Cacarica. Obviamente, después de este evento de Radio Apasionados y Televisonarios en Colombia, se ganó una conciencia de los medios comunitarios, que no eran esas “radiecos” que por ahí estaban, sino que podía ser una fuerza interesante e importante.

Pero fueron cinco años posicionando esto. Vale aclarar que, en el 95, en el primer evento de Radio Apasionados y Televisonarios en Quito, la mayor concurrencia al evento fue de colombianos, por la legislación que iba a salir de medios y demás. El Ministerio de Cultura nos pedía cupos para ese evento en esa oportunidad, entonces decíamos: “en Colombia está sucediendo algo interesante”.

Creo que Colombia tuvo unos diez o quince años, a nivel de legislación y pensamiento, digamos, la bandera en el continente. Pero a nivel de procesos estamos totalmente atrasados, porque en otros países, así no se utilizara el concepto de lo comunitario, se trabajaba el concepto de lo popular; sí existía una democratización de medios que aún no existe en el país. Se ha progresado mucho, pero aún hay emisoras comunitarias que no cumplen su función de ‘comunitarias’. En eso nos van ganando los demás países. Son de doce a quince años de trabajo en el país y todavía no hay una sensibilización y conciencia de radio comunitaria con una función social. En algunas regiones les da lo mismo tener o no tener radio comunitaria, porque el referente de esta radio es la radio comercial; entonces, las mismas privadas hacen más de comunitarias.

Claro que en una reunión de radios comunitarias te dan golpes por decir esto; es muy claro que muchos directores de radio comunitaria en Colombia van es por la tajada publicitaria y punto, ¡No les interesa otra cosa!, y utilizan el apellido de comunitarias...Obviamente, si hay una reunión con el Ministerio para extender la mano, ahí sí, porque tristemente las emisoras comunitarias en este país son unas mendigas, les gusta estirar la mano y pedir, lo que no sucede en otro país. En otros países saben que, como radio comunitaria tengo unos derechos, entonces

me siento con el Estado o el Gobierno para hablar de igual a igual; en cambio, aquí una reunión con el Estado es para pedir.

Hace tres meses, estando en los Montes de María, en San Jacinto, me encuentro con los que manejan la emisora comunitaria –que además están por fuera de la ley hace rato– y les digo: “¿Por qué no han hecho algo en estos quince años?”, entonces me dicen: “Es que el presidente Samper nos prometió que nos iba a dar equipos, sí, él dijo que las radios son para la comunidad y por eso tenemos derecho a esto”...Y todo el tiempo es música y publicidad, pero no han invertido un peso en la comunidad ni en la emisora, y siguen esperando que les den equipos. ¡Pero vayan a un encuentro!, eso es “quítame esto, deme aquello”; en ningún momento aparece que somos un gremio, “venga negociamos esto”. Uno construye con un gobierno porque uno hace parte del Estado.

Hay algunos que dicen: “¡Nos ganamos la ley de las radios comunitarias!”. Yo les digo: “¡Ganamos, nada! ¡Lo que vino, vino de arriba, por la Constitución del 91 y porque tres o cuatro personas politizaron esto, pero con un interés económico y de poder político de fondo, y no porque quiera o le duela a una comunidad!”

Hay emisoras comunitarias; contadas, pero las hay... Pero ya ha pasado mucho tiempo desde el 91. Este lapso de tiempo –en comparación con los cincuenta y tres años de Pío XII en las radios mineras de Bolivia, o cincuenta años de las escuelas radiofónicas del Ecuador– puede verse como que estamos en la adolescencia; esto no quita que tengamos experiencias muy interesantes para visibilizar a nivel continental y mundial...Desde que se aprobó esa legislación, era que hubiéramos avanzado muchísimo. Pero, bueno, cada país tiene su historia.

Creo que culturalmente nos cuesta trabajar en equipo. Creo que somos muy metalizados. Es como una mentalidad de tenerlo fácil, de centrarnos en el dinero...No sé...Por el prestigio. Entonces se sacan las cosas adelante solamente porque soy yo, porque es mío. Cuando doy las clases sobre radio, yo digo que en América Latina ha habido un proceso social del mundo gremial, del

movimiento social; por ejemplo, ver cómo en Bolivia se trabajaron los medios alternativos, después de los impresos agregan el elemento radio y, junto con eso, el video. En Colombia no ha habido este tipo de procesos. No es “porque hago parte de esta comunidad, porque a mí me duele esta comunidad, porque tengo esta identidad y vamos a salir adelante todos”. Eso no se da.

Yo admiro a José Ignacio López Vigil. Lo admiro porque ha sido un arriesgado y por su temperamento, pues despierta afectos y odios. También, por compartir una primera y una segunda realización del Festival de Radio Apasionados y Televisiónarios, y los intentos por hacer un tercer festival hace año y medio. Él ha salido adelante sin importarle los celos que se viven en las organizaciones. Lo que él se ha metido en la cabeza, cree que es eso, lo cumple y lo lleva adelante; por eso lo he admirado muchísimo en el campo de la comunicación.

Obviamente, en el campo de vida, el principal comunicador es Jesús, ¡Pero es que el tipo fue un revolucionario de la época! Que hablaba con una mujer y la dignificaba, que era capaz de hablar y todo el mundo lo entendiera. Tener esas capacidades de comunicación, eso de usar parábolas, de utilizar símbolos... Y cómo reaccionaba con las autoridades civiles y militares de la época... Pero si no más ahora las religiones de Medio Oriente son tan cuadradas, tan tercamente cerradas, imagínate hace dos mil años...

Me duele mucho la injusticia, me duele cuando matan a tantos soldados y guerrilleros. Esos guerrilleros no cayeron del cielo ni de los países vecinos; son campesinos. Por ejemplo, yo he visto en La Julia (Meta), que llega la época para iniciar clases y no hay muchachos porque están en el campo o entrenándose militarmente, porque no tienen con qué comprar un balón, porque no pueden tener un estudio, no pueden ir a Villavicencio, ni a Granada, menos a Bogotá. Además, la televisión les muestra otro mundo. Y en medio de esa pobreza, de esa miseria, en donde lo único que hay para comer es lo que se siembre, y si no sembraste, te fregaste... Fuera de eso no hay nada que hacer, fuera de ver las montañas



preguntándose: “¿Por qué no puedo tener lo que los otros tienen?”

¿Cómo puede ser malo un niño de doce, trece, diecisiete años? Pues porque no tienen posibilidades y hacen parte de la guerra, porque no saben hacer otra cosa...Y uno de los generadores más grandes de que los niños se metan a la guerrilla es la televisión, porque es un show, un espectáculo el ver un mundo del cual ellos no tienen la posibilidad, cuando lo máximo que pueden hacer es jugar billar, y en un contexto de licor, de prostitución con las dos o tres chicas de la vereda. Mientras tanto, la televisión te muestra riquezas, posibilidades, el iPad, el celular, el yo no sé qué...¿Qué forma hay para conseguir ese mundo sino a través de esa persona del grupo al margen de la ley que le ofrece ese pago semanal?

Yo vivo de la comunicación. Tengo un apartamento, mi movilidad, viajo, compro lo que quiero, si quisiera; y no más, porque no necesito más. Se me hace horroroso tener algo de más cuando hay gente que no puede tenerlo. Vivo de esto, de mi discurso y opción por la comunicación social, popular, alternativa, comunitaria, alterativa, y estoy satisfecha con lo que tengo. A veces comentamos con la contadora que a mí no se me ve la plata, pues yo la reinvierto en la comunidad. Si a mí me dice alguna comunidad “Alma, queremos invitarte, pero no tenemos para el pasaje”, yo no tengo problema en ir, comprarlo y viajar... “¡Pero es que a usted no le pagan lo que le corresponde!”; bueno, pero tengo una satisfacción de haber compartido, y ya con eso es suficiente.

Claro que se vive de esto, se puede vivir de esto, pero no nos alcanza el tiempo. Pero yo ya lo estoy pensando, ya se me vinieron los años...Le he estado mermando a la actividad; es más la gente que hemos formado en esto. Hoy no más una persona, Franci, viaja a reemplazarme a un evento internacional en el Ecuador sobre los derechos de la educación. Eso significa que hay jóvenes que pueden estar en eventos en vez de uno...Lo que yo gano lo invierto en esto mismo, y en dar la posibilidad para que otra gente vaya asumiendo espacios o escenarios. Yo digo que he mermado la actividad porque siento la

necesidad de escribir, de hacer más materiales, porque necesitamos materiales para un público específico que necesita unos materiales determinados, pues no nos sirven los de la academia.

Las producciones de la academia son para la academia, pero son muy pocas las que hay y que le lleguen a la gente más sencilla. Hay que producir materiales para divulgar una forma, un pensamiento, una metodología. Yo estoy angustiada porque necesito espacio para producir materiales, porque nos piden materiales; porque a veces hay una comunidad que tiene una forma de ser cultural y educativamente, que necesita un tipo de material, entonces, uno brinda un servicio y eso te da alguna entrada. Pero de esto sí se vive. Hay mucho, mucho trabajo.

... Son tres líneas de acción que han sido mis opciones: una es lo comunitario, la segunda es la educomunicación y la tercera es lo académico. La cantidad de talleres que nos piden de capacitación... No más ahora tenemos pedidos dos diplomados de radio comunitaria y tres de radio digital. Como montarlos *online*, donde no es solamente lo técnico, es su filosofía (la línea). Dentro de educomunicación, el que más tiene futuro de las líneas de acción es este. Mis primeros talleres en esa línea, acá en Colombia, fueron sobre radio arte, dentro de un plan de formación permanente para docentes que buscaba involucrar los medios y la educación (entre el periodo de los alcaldes Mockus-Peñalosa).

El Distrito buscaba actualizar a los docentes a nivel de pedagogía y metodología; entonces mis primeros pasos buscaban, a través del radio arte, involucrar los medios y la educación, cuando no había una relación muy amigable con los medios. Entonces en todos estos periodos de alcaldes (Antanas, Lucho Garzón, lo que fue de Samuel, y ahora la de Petro) hay una nueva línea que se ha ido creando, con lo que fue la prensa escolar. Pero ahora se habla y existe un área de medios-educación en la Alcaldía y también en el Ministerio.

Esto coincide cuando yo estoy vinculada a la Universidad Minuto de Dios, con el posgrado de Comunicación Edu-

cativa. Hoy día en Bogotá hay cuatro posgrados de comunicación y educación; entonces, entra con mucho más fuerza la comunicación en el campo educativo, mientras a la par se van desarrollando las TIC. Entonces, ahora es imposible entender la educación sin este contexto. Por eso digo que es la línea que más se mueve, la que más futuro y presente tiene (¡La cantidad de pedido que tenemos en esto!). Luego viene la línea académica, porque sigo vinculada con algunas universidades, principalmente en los posgrados.

Respecto a mi relación con mis compañeros de la universidad, como yo me demoré ocho años en vez de cinco, las relaciones fueron diferentes. De esto hace poco nos estuvimos acordando de eso con Ruth Chaparro –la Mujer Cafam 2011, javeriana, que ha trabajado con el mundo indígena–, de por qué me había demorado tanto, pues mientras estudiaba, vivía y trabajaba con las emisoras mineras en Bolivia, viví en México y Brasil... Por eso no tengo un grupo único de la universidad.

Con los de mayor vínculo podrían ser Andrés Calle, un paísa enamorado de Gandhi (me lo llevé y me ayudó a montar la Universidad Salesiana. Cuando yo me vine, él también, y se puso a trabajar a la Universidad de Manizales); Andrés Urrego, él era publicista (cuando estuve en la Minuto, también me lo llevé como Director de Publicidad); Fernando López, fue secretario ejecutivo de la OCLACC (Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación), miembro de AMARC y luego de ALER; Carlos Cortés (él voló muy alto, trabaja en Radio Nederland). Pero, los de más vínculo: JM Pereira, Buenaventura (este último está involucrado con entidades internacionales en un trabajo bien interesante con movimientos sociales en Brasil), Gabriel Alba y otros, todos de grupos diferentes.

Yo siempre estuve en el énfasis de periodismo, pero también había organizacional. Y en una época que estaba el de comunicación y desarrollo, generalmente con la gente que tengo contacto viene de ese énfasis). Después, abrieron el énfasis en televisión... ¿Por qué me vinculé más con la gente de comunicación y desarrollo?, pues los

que se hicieron ese énfasis se dedicaron a la docencia, investigación y luego, la gran mayoría, a organismos internacionales.

Yo siempre he manejado la línea humanística y cultural de la comunicación. La parte instrumental para mí es un pretexto. Todo lo que es tecnología, son pretextos tecnológicos; digamos, esa parte humana y antropológica es el encuentro con uno mismo y la capacidad del encuentro con el otro, por más que se meta esta teoría y la otra. Yo he tenido la posibilidad de trabajar con la comunidad en el Urabá, selva adentro, en donde tener electricidad sería lo máximo (pues no la hay), porque encontrar un par de pilas, una linterna o un transistor es difícil, y ahí con la comunidad trabajar comunicación. La tecnología sirve si nos ayuda a encontrarnos, y al encontrarnos ver cómo mejoramos nuestra calidad de vida.

Por eso el concepto de desarrollo y de buen vivir de una comunidad. A mí me preocupa que dentro del Ministerio de TIC, esa insistencia en que todas las radios comunitarias tienen que ser *online*. No necesariamente. ¿Qué se gana una emisora campesina, indígena, por allá bien metida, teniendo una página en internet, cuando no dialoga con el de la esquina, el de la vereda siguiente, así me escuchen en otra parte del mundo? ¿Si no soy capaz de integrar una comunidad para mejorar su calidad de vida, su comercialización, sus productos, su cultura? No es la tecnología por la tecnología. Para mí, la comunicación es el ser humano; yo me relaciono contigo porque tú me ayudas a salir adelante y yo te ayudo a salir adelante. Vamos a estar y vamos a disfrutar este cuarto de hora de vida que nos tocó para relacionarnos. Esa es mi filosofía y por la cual he trabajado.

Es como a nivel comunicación y educación. ¿Qué gana un profesor con saber mucho de biología, geografía o historia, y llega a un salón y los muchachos se duermen o no lo soportan? Ahí falta una conectividad básica, y es esa sintonía de quién soy yo y quién es mi interlocutor, con el que vamos a socializar una información, una experiencia que me ha dado la vida, y que se ha

aumentado al tener la posibilidad de estudiar; es bajarse del pedestal de profesor y, en ese momento, el otro se convierte en alguien con el cual pueda lograr interlocución y encantarle de lo que sea el rollo: historia, biología, matemáticas, etc.

Los pretextos son esos grupos de comunicación que sean colectivos, masivos, virtuales... Esto me fascina, y yo siento una satisfacción de vida es con este cuento, con esta filosofía, con esta forma de pensamiento que he encantado a mucha gente y la gente me ha encantado cada vez más. Qué me gano con tener el último celular que hace de todo pero ni siquiera soy capaz de dialogar, de sentarme a discutir unas ideas.

La comunicación es casi como un todo, es la relación, lo cultural; por ejemplo, el no dejar morir una lengua... Eso es un problema de comunicación, pues tiene que ver con la valoración del otro, lo económico, lo político. Por eso creo en la comunicación y en los movimientos sociales; aunque hay una comunicación o una información oficial, hay otra muy grande que no está en esos medios.

Por eso el encanto; la opción de la comunicación alternativa significa posibilidades de otra información, otra forma. ¿No te parece increíble que en un país “democrático” como Colombia solo existan dos periódicos más o menos nacionales, y la cantidad de revistas que son casi lo mismo y relacionadas con farándula, netamente con entretenimiento –casi no hay revistas de cuestiones políticas o sociológicas– todos los canales que consumimos son norteamericanos? ¿En dónde está un canal latinoamericano a donde nos podamos ver a nosotros mismos? ¿O canales indígenas?

En cuanto al tema de proyectos, he estado en tantos, tantos... Creo que más que proyectos son como momentos de mi vida. El primero, las radios mineras en Bolivia; sin duda alguna, el centro de comunicación en Quito; Radio Latacunga; las radios en zonas de conflicto en Colombia (Urabá, Putumayo, Arauca, Huila), y después el concepto de radio escolar, pues nosotros como equipo fuimos los primeros en hablar de radio escolar... No de cómo prender unos equipos de amplificación a la hora del

descanso, sino en los conceptos de la apropiación radial, producción radial, lenguaje radial, derecho a la comunicación, de la posibilidad de hablar en un medio masivo y el de la creación sonora. Y hablo de la radio escolar porque en un momento nos cerraron las puertas de las radios comunitarias –el Ministerio y las mismas emisoras–, porque ya fueron creciendo sus organizaciones. Todo estaba centrado en capacitar a los emisores, pero no en las audiencias...

Por eso vimos una oportunidad en formar, y pensamos en las audiencias juveniles, de mujeres, esos otros públicos. Fue tanta la fuerza que le dimos y la respuesta positiva en esa formación de niños y jóvenes, que las emisoras tuvieron que abrir espacio para las emisoras escolares; y no solo las comunitarias, sino emisoras de interés público e incluso privadas. Claro, estas últimas las veían desde el consumo de radio escuchas; nosotros, en cambio, desde audiencias activas de ciudadanos activos.

Todas las experiencias, los momentos que cité anteriormente, fueron importantes. Pero me voy a centrar en dos experiencias: las de las radios en zonas de conflicto, que son Macarena y Montes de María... Porque para mí cuando me mencionaban el Meta, era hablar de radios paramilitares, porque estaban todas las autodefensas de los llanos, todo lo de Carranza. Pero se me había olvidado que la otra mitad del Meta fue lo que era la zona de distensión. Resulta que seis de sus municipios, y dos del Caquetá, fueron los que conformaron la zona de distensión. Además, el Meta, fuera de Marquetalia, ha sido la cuna, el santuario de la guerrilla... Hay una contradicción en esto y es que precisamente quien me invita a trabajar allá es un programa de Gobierno.

Una oficina en Estados Unidos le pide a ALER que le sugiera a alguien en Colombia que trabaje las radios comunitarias. Dan mi nombre. Ellos me ubican. Pero, como supe que venía gente de Estados Unidos, no quise atenderlos. Vinieron otra vez, me buscaron, me dejaron la tarjeta, me dijeron: “La necesitamos, es urgente... Por lo menos queremos hablar con usted”. Me dan una cita y me plantean ahí que es trabajar la zona de la Macarena y

estos seis municipios, que hacen parte de un plan de Gobierno, de cómo el Estado puede volver a tener presencia en esas regiones. Y esto para nosotros fue una crisis de dos a cinco meses, de si aceptábamos o no aceptábamos. En definitiva, tres personas se retiran y nos dicen que no quieren ejecutar esos proyectos.

En el equipo tenemos dos personas que estudiaron ciencia política, e hicimos un análisis donde identificamos tres puntos (y es que existe un plan de consolidación del Gobierno): lo primero que hace el Gobierno para entrar en esta zona, o cualquiera que esté en conflicto, es netamente una presencia militar. Segundo, una presencia de infraestructura; digamos no hay banco, iglesia, carretera, servicios básicos, notarías, etc., porque en las tomas guerrilleras todo fue destruido, entonces lo que se hace es construir infraestructura, alcaldías, carreteras.

En mis palabras, sería algo más relacionado con obras civiles. La tercera va relacionada con la consolidación de democracia; es capacitación en el campo agrícola, en el campo de emprendimiento, cooperativismo, favoreciendo todo lo que tiene que ver para constituir unas comunidades, una ciudadanía o unas comunidades participativas. Obviamente nosotros, por nuestra filosofía, no estábamos de acuerdo con el primer punto; el segundo sabemos que es una obligación del Estado; pero la tercera, sabíamos que nos habían buscado el perfil y la opción que tienen por lo comunitario.

Luego de todas las discusiones que tuvimos al interior del grupo, nosotros pensamos a quién van llevar, a qué organización. ¿Una universidad? ¿En donde cada seis meses están cambiando de personal, en donde solo van a ir con discursos? ¿Y eso en qué va a quedar? Nosotros hemos hecho nuestra elección por la conformación de comunidad...¿O lo tomamos? ¿O dejamos que lo tome cualquier grupo? Entonces, dijimos: “Intentemos a ver cómo nos va”...Esto ha sido tan exitoso, que comenzamos con un proyecto y hemos ejecutado cuatro. Y después de ahí nace Montes de María. Dios mediante, vamos a seguir con Tolima.

Resulta que en el tiempo de Uribe (Álvaro Uribe Vélez) hay una persecución a las ONG. ¡Y nosotros somos una ONG! Para hablar en la región, teníamos que decir que éramos una ONG. Éramos conscientes de que el Gobierno nos necesita a nosotros, pero para nosotros era una oportunidad de entrar a esa comunidad, pues de otra forma no se hubiera logrado. Si cualquier persona llega y visita estos lugares con la mentalidad de que puede visitar cualquier parte del país, se convierte en un punto blanco, o de la guerrilla o del Ejército, fijo. Ahora, nosotros sentamos un precedente, y es: “Sí, vamos invitados por el Gobierno, pero nosotros tenemos la libertad de cátedra”. Es organización comunitaria o la formación en democracia, donde también se habla de ser incidente o contestataria ante esta, pues se ejerce la libertad de opinión, estar de acuerdo o no.

Bueno, ¿de dónde sale este plan? El gobierno de Uribe lo que hace es entrar a sangre y fuego a los lugares en donde haya presencia guerrillera, y en todas partes lo que hace es establecer batallones. En este momento, en todos los pueblos hay presencia militar; un batallón, estaciones de policía. Pero también, a nivel de comunicaciones, se les da las emisoras al Ejército y a la Policía. En estos momentos, la cadena más importante de radio no es Caracol, son estas. Caracol para la ciudad, pero en esa región las emisoras del Ejército y la Policía son lo fuerte...¿Quién da la plata? Los Países Bajos, Dinamarca, Francia, España y, obviamente, una buena parte Estados Unidos; todo en el discurso contra el terrorismo.

Estos países hicieron convenios firmados por el Gobierno colombiano, ellos apostándoles a sus intereses. Estados Unidos apoyó lo militar, pero, por ejemplo, los Países Bajos o Alemania dicen: “le ayudamos a Colombia”, pero discriminan en qué van a invertir (esto para infraestructura, esto para educación); entonces nosotros entramos en un rubro, que era el de formación en democracia y de comunidad.

Para el manejo de estos dineros lo hacen organizaciones mixtas; es decir, colombianos y gringos, en donde los jefes son los gringos, pero por la ley debe ser legalizado



por un colombiano, para que los dólares puedan entrar al país. En Estados Unidos abren licitaciones y se conforman grupos contables y administrativos, con personal de acá y de allá. Administran pero no ejecutan. Entonces, estos eran los gringos que nos buscaban a nosotros. Si ellos no saben de agricultura, tienen que buscar gente competente que maneje este campo.

Esto se dio en el gobierno de Uribe...Se llamó el PCIM (Plan de Consolidación Integral para la Macarena), pero toda esta política en el gobierno de Santos recibe otro nombre; se llama Colombia Responde...Porque cada gobierno le da un nombre a su política. Por ejemplo, después vino el invierno, y esa otra plata que se consigue con las donaciones, y lo que le dan de otros países, lo llamé Colombia Humanitaria. Entonces estas son estrategias para responder en determinadas regiones, en determinadas situaciones. Para esto, Montes de María es la estrategia Colombia Responde.

Desde que llegué al país trabajé en zonas de conflicto, y luego, en el 2002, la Secretaría de Gobierno de la Alcaldía de Bogotá nos invita a trabajar sobre lo educocomunicativo. No es que antes no se había hecho, sí se había hecho, pero no tan acelerado y sistematizado. Voy a explicar eso. En el 2001 encuentran a un chico muerto en un baño de un colegio... Obviamente eso fue un escándalo en esa época, que por qué, quiénes fueron. Era una época en donde estaba muy fuerte lo de las pandillas escolares o juveniles; y escolares porque se formaron grupos en los colegios al pelearse los unos con los otros, y como conductas tomadas de las películas que habían visto en la época...

En ese momento, les pagan a tres universidades para que hagan una investigación, entre las que están la Javeriana, el Minuto de Dios y –dudo en la tercera–, creo que es la Universidad Central, pues esta última tiene que ver con un posgrado en cultura juvenil, una cosa así. Entonces, entregan las investigaciones y la Secretaría dice: “¿Y ahora qué hacemos con eso?” Entonces nos invitan al grupo Comunicarte y a Paulinas Centro de Comunicación

Social, donde yo estaba como asesora de proyectos y como formadora.

Empezamos a analizar esos estudios, y ellos nos decían que no hablaban sino de música, de películas, de las bandas musicales. Les sorprendía que mucho tenía que ver con la música, ampliación, DJ y eso...Dentro de las conclusiones, decían que estos eran los espacios en donde los muchachos la pasaban bien, y todo lo que aspiraban y querían era eso. Bueno, nosotros nos dedicamos a leer esos informes y dijimos: “Nosotros trabajamos la comunicación...¿Por qué no nos ponemos a trabajar los sonidos en los colegios, aprovechar esas bandas musicales, el hip hop?” Y de ahí es donde sale el concepto de radio escolar...

Secretaría de Gobierno habla con Secretaría de Educación para los permisos y eso. La experiencia con los muchachos la tiene la Secretaría de Educación; eso es lo que a través del tiempo se ha transformado, y hoy se llama el Área de Ciencia, Medios y Tecnología.

Siempre había en Secretaría de Gobierno una persona que se encargaba de los periódicos escolares, pero a partir de este proyecto sale un encargado de las radios escolares. Se hace un trabajo con los veinticinco colegios más conflictivos, con unos de los más altos índices de violencia, pandillas, etc. Era encantar a estos muchachos, meterlos en ese cuento, al mundo de la radio. Coincide también con el trabajo que hace una persona de la Secretaría, de hacer unas producciones en video. Por eso se dice más adelante, en este proceso, que hay que hacer una maleta de videos que hablen de convivencia, etc., la cual sería la idea incipiente del proyecto de video escolar. Eso fue en el 2002. Luego, la Secretaría nombra la persona que se encarga de video escolar. Después viene ya lo de multimedia. En ese tiempo han pasado por la Alcaldía Antanas Mockus, Lucho Garzón, Samuel Moreno. Desde esa época hasta ahora, 2012, han pasado diez años. Esto después se convierte en un área dentro del espacio de calidad educativa en la Secretaría de Educación, donde se articulan prensa escolar, radio escolar, video escolar, lo

que llaman ahora TIC (que es lo referente a multimedia e informática).

En el 2002 la Universidad Minuto de Dios me invita para abrir la Especialización en Comunicación Educativa. Antes no tenía ese nombre, pero todo coincide en ese binomio de comunicación y educación. También ya habían pasado diez años de esto, donde también se reflexiona: ¿Qué hacer con los medios? ¿Qué hacer con los medios y los muchachos? ¿Qué hacer con los muchachos y los medios?

Yo llego como Directora de la Especialización en Comunicación Educativa (en donde duré cinco años), y llego por invitación de una profesora que trabajaba en la Minuto, porque ella sabía de mi experiencia en trabajar en radios populares en el continente, entonces me invitaba esporádicamente a dar unas charlas. Luego ella sugiere, viendo que vengo de un campo con una experiencia de medios y comunidad, que podría ser la directora de la especialización.

Entonces, la universidad me invita, me hace una entrevista, y a través de un diálogo con varios profesores con preguntas, les cuento mi visión y posición frente a la comunicación, y el papel de jugar la comunicación fuera de lo netamente periodístico, organizacional, o la publicidad. Así pues, es trabajar una comunicación más comprometida con el desarrollo, que tenga que ver con la dignidad, la dignificación de las personas; no tan mediática, aunque el trabajo es con los medios, pero entraría lo comunitario y lo educativo. Entonces es cuando me vinculan con la universidad.

Yo creo que la práctica comunicativa, la práctica educativa, la práctica social, la práctica ciudadana van primero que la teorización, porque lo que hace la academia es teorizar, digamos, todos estos movimientos sociales de comunicación alternativa. La academia (es lo que yo siento) es donde dice “por aquí hay algo importante, interesante, estudiemos qué es esto...”, y es lo que se refleja en una reflexión, una teorización.

Yo siento que la práctica va siempre un paso más adelante y la academia va un paso más atrás; más bien es

viendo qué experiencia hay y sistematizarla. Nosotros abrimos caminos porque nos demandaba una necesidad de una vez; con un accionar se reflexiona, sin duda alguna, y se va construyendo y codificando con lo que hay de conocimiento. Pero después tú ves, al año, tres universidades imprimiendo libros sobre radio escolar...¿Y quién los escribió? Pues “fulanito de tal”. ¿Y ese cuándo hizo una práctica en eso? No, nunca. Pero asiste, ha seguido o ha visto estas experiencias... La universidad ha cambiado muchísimo, era muy enfrascada; si no era desde la teoría de “fulanito” y “peranito”, entonces abordar algo desde una práctica era muy ausente.

Lo que existe detrás de todo esto es una terquedad de leer la comunicación desde la gente, desde la dignidad, desde los derechos de la gente; el de superar los conceptos utilitaristas de los medios y lo mediático. Suena pretencioso, pero es lo que hemos hecho: ayudar a las personas, a las comunidades, para que esto sea distinto. Esa frase famosa que han acuñado los foros sociales, que “otro mundo es posible”, pues yo sí creo que ese otro mundo es posible. Nosotros, a una escala pequeña, lo hemos hecho, lo hemos trabajado haciendo una comunicación desde las personas y las comunidades.

Ayer llegamos a medianoche de San Juan de Arama (Meta); corresponde a uno de los seis municipios que fueron la zona de distensión –Mesetas, Vista hermosa, Puerto Rico, La Uribe, La Macarena y San Juan de Arama (junto a San Vicente del Caguán y Cartagena del Chairá) –. Es una población pequeña. Inmediatamente pasamos el río Ariari, en el Meta, pues ayer subíamos los switches de Camaxagua Estéreo de San Juan de Arama. Teníamos el permiso del Ministerio para salir al aire. Hace mucho tiempo, yo les presté una unidad que tengo, una unidad móvil, y con eso salía señal hasta el centro del pueblo. Ayer, precisamente, que me vine monitoreando hasta ahí, ya casi llegando a Granada...

Pero la cosa no es tener ese cubrimiento; la cuestión es atender las necesidades de su propia comunidad, es decir, las veredas de San Juan de Arama. La pregunta es: ¿Cuál

es la motivación para hacer esto? Todas las posibilidades que tiene una comunidad cuando está interconectada. Hace un año, cuando trabajábamos en el lenguaje radial – que era lo que la gente contaba– en los bombardeos con bombas racimo caían guerrilleros, pero también gente que nada tenía que ver, pues hay casas que quedaban muy lejos de donde había acontecido el hecho.

El tema de un medio de comunicación es decir que tienen un herido allí, que una persona se cortó la mano limpiando terreno, que hay tal producto, que en tal parte se quedó “fulanito” en la carretera....Esto es vital para las comunidades, para el desarrollo de las comunidades. Además que una comunidad cuando escucha que en una vereda se unieron y organizaron, o que hay una festividad, esas otras comunidades se van animando para la integración y la organización. Eso lo hemos vivido aquí, en Putumayo, en el proyecto que llevamos actualmente en los Montes de María.

Hoy día, estando en pleno siglo XXI, donde los ministerios hablan de la ‘brecha digital’, y nosotros también, pero no hay letrinas donde la gente pueda hacer sus necesidades básicas, entonces para hacerlas buscan los matorrales y los árboles... ¡No saben qué es una carretera! En donde unos niños para ir a estudiar, se desplazan en lanchas, con todos los riesgos. Ahí está el papel de los medios comunitarios, porque eso no es vendible para la radio comercial, estos lo ven más bien en cómo le sacan esos dos pesos a la comunidad. Pero la radio comunitaria se interesa, en cambio, en cómo multiplicar esos dos pesos para mejorar su calidad de vida.

En los años sesenta, donde trabajábamos, con todos estos principios de Paulo Freire, trabajando de hombro a hombro con Mario Kaplún y Andrés Geerts, en esa época pensábamos: “si no, no podemos tener los medios, por lo menos poseer los lenguajes de los medios, leer los medios para saber qué había detrás y cómo lo podíamos aprovechar”. Hoy día sí es posible tener los medios, porque la tecnología está al alcance de todos. Hoy un solo celular puede convocar muchas personas.

Ahora, con la televisión digital terrestre ¿Te puedes imaginar lo que pueden hacer los muchachos y los profesores en el aula, en el trabajo, con estos dispositivos móviles de imágenes y sonido? Es grandioso. Hoy sí podemos tener los medios. Dios quiera que no privaticen lo que está sin privatizar: Internet. Hoy sí podríamos hablar de una democratización de las tecnologías. Ahora lo que hay que trabajar es la democratización de la palabra, porque no todo es posible.

Retomando mis pasos de la venida de Ecuador acá, yo me desvinculé legalmente de Paulinas, de la institución religiosa, pero seguimos con una relación de trabajo en estos doce años como asesora y capacitadora. Ahora ya cerramos estos dos ciclos; hasta el año pasado, porque hacíamos equipo con Lucelly (con la que llevábamos trabajando treinta y cinco años), que era la líder por parte de Paulinas en ese campo de comunicación, pues la trasladaron para Ecuador. Ya es una etapa cumplida, ahora hay que potenciar lo del grupo Comunicarte y la Fundación Sumapax.

Cuando llego a Colombia, lo primero que hago es reunirme con gente que estuviera haciendo un ejercicio de medios comunitarios en Bogotá y en el país. Tan es así que coordino el Cuarto Encuentro Nacional de Radios Comunitarias, y lo ejecutamos y realizamos en la Javeriana. En esa época estaba en la universidad JM Pereira, y me ayudó para buscar los espacios para realizar el evento, donde hicimos un encuentro grandísimo con quinientas experiencias de radio.

Bueno, con ese tipo de evento se formó una secretaría ejecutiva, con la que hice lo de Radio Apasionados y Televisarios, y el Cuarto Encuentro Nacional de Radios Comunitarias. Con ese grupo formamos el grupo Comunicarte. Esas personas, quienes son comunicadores y educadores con la idea de vincular jóvenes de diferentes universidades que quieran hacer la práctica en este campo. Por eso había gente de la Universidad Externado de Colombia, Javeriana, UNAD (Universidad Nacional Abierta y a Distancia), Minuto de Dios... Seleccionábamos a la gente que quería trabajar en esto. El hecho de

que llegara, ya significaba que quería trabajar en esto. Luego viene gente de la Universidad de Caldas, de la Universidad de Pamplona, de la de Boyacá...

En resumidas cuentas, del país. De la maestría de la Javeriana, también; entre estas, Rosario Zúñiga. Ella se viene con la emoción de trabajar con Jesús Martín-Barbero; por eso llega a la universidad. Ella viene del mundo indígena en México, queriendo trabajar el tema en la universidad. En la Javeriana le dicen que hable con Alma Montoya. Ella llegó y lo que hace es integrarse al grupo, y es una de nuestras talleristas. En estos momentos vive entre México y Colombia, porque ya con la experiencia de trabajar en zonas de conflicto y la metodología que tenemos acá, ella lo exportó, lo llevó, y está trabajando con proyectos, puesto que México está viviendo la etapa que le tocó vivir a Colombia de esos momentos duros del narcotráfico.

Nos vimos en la necesidad de formalizarlo, porque ningún proyecto, ningún contrato sale si no tienes personería jurídica. El tener una personería jurídica no es tan fácil. Si yo quiero cerrar no es tan fácil, porque hay un grupo que le ha metido capital y que tiene que responder jurídicamente por las cosas, y pues bueno, así se ha estructurado nuestro país y gobierno para cobrar impuestos. Y de eso vive el Estado, del impuesto; esta es una forma de saber que hay una organización que cumple con sus obligaciones, entonces tiene derechos y deberes. Nosotros tenemos una oficina de referente, pero el trabajo es en el campo.

El grupo Comunicarte es un lugar en donde puedes pensar en voz alta, en donde podemos soñar y hacer unos proyectos juntos. Ayer me llama uno de los muchachos del grupo que ha sido parte del proyecto, que es el Plan de Consolidación de la Macarena, San Vicente del Caguán; mañana hay una reunión en Villavicencio, tenemos que pasar una propuesta. Yo le digo: "Listo las hojas de vida de los muchachos, actualizadas"...Yo a ellos les digo "muchachos" porque yo soy la vieja, soy la mayor, y digo vieja y la mayor no porque ¡Qué horror!, sino es que es también una etapa de la vida, lo digo

porque soy la que más ha acumulado experiencias (risas)...Por eso, los demás, para mí, son “muchachos”.

La parte jurídica se compone de Lucelly Villa, Lisbeth y esta Gina, que es la contadora. Yo soy la representante legal. Somos los que estamos en estos momentos. Los demás son los que han sido formadores, capacitadores. Somos entre quince o veinte personas; no todos son comunicadores sociales, pero sí un 95 % (risas). Nosotros nos movemos dependiendo del proyecto; aquí nos vamos vinculando con los diferentes profesionales y hace que no nos enquistemos en cinco o diez personas. No tenemos una inyección económica permanente; depende de los proyectos.

Las épocas de “vacas flacas” son en los primeros meses del año, porque en las gobernaciones, alcaldías, ministerios dejan todo para el final del año, pues tienen que haber ejecutado dineros. Así pues, los segundos semestres son terribles. Por ejemplo, nosotros estamos saliendo de vacaciones el 16 o 20 de diciembre, y nos llaman para acabar algún proyecto (“está este recurso, y si no se usa se pierde”). Entonces, nos ponen a correr también a nosotros...Cuando no hay proyectos, esa sí es época de “vacas flacas”. Por eso, entonces, tendría que dedicarme más a lo de gestión y dejar lo de formación, cosa que me duele, porque mientras pueda voy a ser parte de los equipos de formación.

Pero obviamente tengo que dedicarme a esa parte administrativa; no me gusta, pero eso es para mantener el trabajo para las generaciones que vienen, porque todo es una cuestión de gestión, pues no se puede hacer nada sin la plata (risas).

Más que hacer el proyecto, es la idea del mismo; a nosotros nos invitan para hacerlos. Hace doce años era muy poca la gente que trabajaba en este campo, ahora hay mucha gente...Todas las universidades se volvieron expertas en comunicación comunitaria, entre comillas. Cada vez más las universidades tienen un programa que tenga comunicación y educación, porque son nuevos nichos de trabajo y por lo tanto de entrada para las organizaciones. Entonces, lo que generalmente hacemos



es invitaciones, aunque algunas veces hemos competido con la Javeriana y les hemos ganamos los tres proyectos de Secretaría de Gobierno.

Y con los ministerios sí es por experiencia; ellos buscan a “fulanito” y “peranito”...Ellos lo hacen por una investigación en ciencia; nosotros lo hacemos las 24 horas del día, porque estamos en ese mundo. Obviamente, también participamos en concursos. Los ministerios que más trabajan este campo son los de TIC, Cultura, Educación, Protección Social y Hacienda (alguna vez por ahí...); después, gobernaciones y alcaldías (secretarías de Gobierno y Educación).

A nivel internacional, la WACC (Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana), el Cinep, Manos Unidas, Naciones Unidas, y entre el 2000 y 2002 con la OIM (Organización Internacional para las Migraciones) trabajamos con dos o tres proyectos, que a partir de esos proyectos se hace el primer borrador de Radios Ciudadanas en el Ministerio de Cultura. Pero la primera capacitación se hace en el Putumayo. Luego, en el Huila se dieron cuenta de que era un nicho y una oportunidad muy grande, lo toma el Ministerio de Cultura y lo convierte en un proyecto nacional. Además, también trabajamos con ALER, AMARC, CIESPAL, Movimiento de Radialistas en el Continente, PROA, Radio Nederland y la *Deutsche Welle*.

Nosotros tenemos como costumbre que no escribimos un proyecto, sino vamos y conocemos. Ese sería el diagnóstico, necesitamos conocer la realidad de lo que esa comunidad necesita. Por ejemplo, en el proyecto de Montes de María nos dijeron: “Se va abrir una convocatoria para montar un sistema de conectividad a través de la radio para cuatro municipios en la región, en donde hay la oportunidad de mejorar la tecnología que tengan”, nos dijeron a diez organizaciones. Entonces, dijimos: “Vámonos para Montes de María y escuchemos qué es lo que la gente quiere, cuál es su necesidad real”. Porque si la necesidad no es un canal de televisión, ¿Por qué voy a montar uno?

Obviamente, lo vemos desde la perspectiva comunicacional, y justificar cómo esa estrategia realmente responde a su necesidad. Hacemos un diagnóstico participativo (IAP)...Nosotros fuimos a los cuatro municipios; ven que somos los de la emisora, les preguntamos si nos pueden dedicar un espacio de tiempo, “bueno, listo”, le decimos: “Hagamos un muro de lamentaciones”. Ahí, en ese muro, no hay quién los pare con lo que dicen; qué les gustaría, cómo se ven en el futuro... En algunos casos, hacemos ejercicios de prospectiva, es decir, de mirarse, de cómo quisieran ser; es más, en algunas partes hacemos el ejercicio de DOFA (debilidades, oportunidades, fortalezas y amenazas) o FODA. A veces nos centramos en dos de esas opciones: ¿En qué están fallando? ¿Cuál es su fortaleza? A partir de eso, nos proyectamos. La gente empieza a soñar y a verse distinta...

Y a partir de esto nos vamos para Bogotá, y hacemos el diagnóstico, y empezamos a discutir y a escribir (“tú qué viste”, “esto y lo otro”, “pensamos que esto”, “estas son sus necesidades”...) También tenemos un plan B: si nosotros ganamos el proyecto, ahí sí decimos “esta es la estrategia”, mientras tanto, no la soltamos. Tenemos la dinámica para que la gente sea beneficiada de un recurso, y no para que una institución aproveche a la gente y se quede con el recurso.

Por ejemplo, en la Secretaría de Educación nos dijeron: “Estén atentos, se va abrir un proyecto con estas características”. Nosotros con el Distrito ya llevamos trabajando doce años y conocemos trescientos ochenta colegios.

Mucha gente hace su diagnóstico participativo cuando firma el contrato. Nosotros comenzamos antes, con un prediagnóstico, y eso no está pagado. Con una idea se hace un diagnóstico, con el diagnóstico se hace el diseño, ese diseño apunta a lo que queremos resolver (por lo tanto cuál es el objetivo, cuáles son los objetivos específicos, qué es lo que queremos lograr...) Para alcanzar eso, debemos hacer unas acciones; entonces, hay que hacer unas actividades, de esas actividades que tienen que ver con formación, con productos. Entonces, los rubros más grandes son de formación, los productos y

después la logística, los lugares para arrendar, la movilización, la alimentación... Ahí es donde entran los contadores a ayudarnos con el presupuesto. Más o menos es así como se mueven los proyectos.

Ahora, yo te digo que nosotros, comparados con otras organizaciones, no movemos nada de proyectos, porque los que hacemos, los hacemos lo mejor que podemos. Que la gente diga: “¡Me llegó!, y eso tocó a la comunidad, eso sí es importante para nosotros, que haya satisfacción de la gente de la comunidad y del equipo humano que trabaja (si no está conforme en trabajar con esta persona, pues la cambiamos con esta otra; mover esta ficha aquí y allá).

No hay necesidad de tener muchos proyectos; más bien, relacionados con organizaciones que tienen muchos proyectos, les ayudamos a ejecutar. Lo hacemos con la Escuela Galán (firman doscientos proyectos con el Estado) o con la Corporación Comunicar. Aquí, conversábamos con Germán, el diseñador visual; decimos: “¡Todavía no hay plata, pero hay mucho trabajo!” (risas)... Hay una cantidad de materiales por crear, hay una lista de producciones radiales y libros que tenemos pendientes. Si tuviéramos una plata líquida, libre para crear y producir, ganaríamos muchísimo.

Para conseguir los proyectos, el dinero es una cuestión de negociación, y hay que dedicarle a eso. Es una labor política, de relaciones, de escribir una propuesta y buscar en dónde lo podemos negociar. En un tiempo esto lo hizo Lucelly; se iba con cuatro o cinco proyectos para Europa o Estados Unidos. Yo no lo he hecho porque no me alcanza el tiempo, soy la que hace los materiales; además, yo soy una enamorada de la formación, y no hay un proyecto donde no esté el componente de formación y capacitación. Esto es lo que más toca a la persona, porque es sentarnos juntos a pensar lo que se puede cambiar; pensar y proyectarse. Una persona cuando es capaz de tomar su proyecto de vida, su proyecto comunitario, sale adelante.

Uno mide lo que pensó en los proyectos en la respuesta de la gente. Como una vez, en un proyecto en el

Putumayo, a las cinco de la tarde todo el mundo con las motos salían volados a encerrarse en sus casas, porque si no comenzaban los tiroteos, bombardeos y todo eso.

En una situación en plena guerra, ¿Quién iba a ir a una capacitación? Nadie. Teníamos la formación y de pronto comenzábamos con diez o quince personas, y después teníamos auditorios de personas que seguían la capacitación desde las ventanas; querían ver los videos, opinar sobre estos, meterse en las dinámicas del grupo. Y resulta que cuando la gente tenía que estar encerrada a las cinco, nos daban las nueve de la noche. Después, la gente salía volando para sus casas, pues estábamos tomando un riesgo. Ese es el mejor medidor...Y lo otro que sucede, es que vas por un proyecto y terminas ejecutando cinco.

Uno se da cuenta que la gente responde al proyecto cuando se mantiene el proyecto. Ese es el sentido real de la palabra ‘empoderar’: la gente se hace dueña de su proyecto, de su plan de vida...Que en algunas partes es bastante difícil, por muchas condiciones. Si han pasado diez años y todavía te llaman, es que pegó el proyecto. Uno se da cuenta también cuando es exitoso cuando otras organizaciones repiten el mismo proyecto. Un ejemplo de esto fue lo que hicimos con OIM; fue tan exitoso en donde hicimos la primera red de niños reporteritos —en donde se capacitó a la ciudadanía y no a las cuatro personas de la radio—...De ahí nace el proyecto del Ministerio de Cultura que se llama Radios Ciudadanas.

La génesis de ese proyecto eran OIM, ADA (Agencia para el Desarrollo de la Amazonía) y Grupo Comunicarte; la ejecutora, el Grupo Comunicarte; los demás daban recursos, la logística, el contacto con las emisoras. El Ministerio de Cultura y de Comunicaciones lo que hacían era capacitar al personal de la radio. Pero en el 2000, con esto, nosotros entramos a crear colectivos de comunicación en torno a la radio. Se capacitaba a tres o cuatro personas de la radio, pero se capacitaba a la comunidad, no solo consumidora sino prosumidora, para que esta gente se convirtiera en lo que decía Mario Kaplún: EMIREC (emisor-receptor).

Entonces, lo que hicimos hace doce años fue crear colectivos con los niños, con los indígenas, con las mujeres, con los jóvenes. Entonces, si la gente se apropiaba del lenguaje radial tenía un espacio en la emisora, y no era el locutor el que le hacía su programa, sino ellos mismos. Y es donde nace la primera red de reporteritos en Colombia.

En ese momento también es cuando nos dicen que el Ministerio de Comunicación y Cultura no nos puede seguir contratando, porque somos ONG. Dicen que solo van a trabajar con las universidades públicas, y justificaban: “porque es un deber de la universidad pública”. Pero resulta que no encuentran ninguna universidad que tenga comunicación (la UNAD tenía la carreta pero no tenía la experiencia). Al cerrarnos estas puertas, nosotros decimos: “¿Qué hacemos? ¡Pues vamos a trabajar con los públicos! ¿Y cómo vamos a trabajar? Con los chicos y las radios escolares, para que se vuelvan creadores, productores, generando colectivos que hagan parte de la radio comunitaria”. Desde esa época las emisoras Suba al Aire y Vientos del Sur trabajaban con radios escolares; no solo muchachos hablando, sino que ellos mismos “piden hablar”; ellos ya son conscientes del derecho a la palabra. Entonces, volviendo a lo del proyecto de la OIM en Putumayo (pues “cada uno cuenta cómo le fue en la fiesta”), escribimos un proyecto general que podría con esta metodología. Este se pensó para ser aplicado en cualquier zona del país. Fue un proyecto importante para nosotros, porque a donde se iba a hacer es una zona de frontera y teníamos una relación muy fuerte del Ecuador con la emisora comunitaria; tanto así que hicimos nuestro primer encuentro de Radios de Frontera, que se hizo en Sucumbíos (Ecuador), y tenemos evidencias: las cartillas, las fotos. Fue tan exitoso, que la OIM nos dijo que si lo podíamos escribir, con la visión de aplicarlo a otros países.

Nos hablaron para hacerlo en Guatemala y Honduras. Supuestamente era un proyecto muy grande e íbamos a seguir trabajando juntos...Este proyecto nos los robó OIM y el Ministerio de Cultura. Nosotros lo entregamos.

En esa época estaba la doctora Jeanine El’Gazi y les dijo que el grupo Comunicarte no tenía la infraestructura para ejecutar esto a nivel nacional y que podría ser una idea para ejecutarlo con el Ministerio de Cultura; y es lo que se llama Radios Ciudadanas.

¿Qué es Radios Ciudadanas? Crear colectivos de producción para apoyar la parte de programación en las emisoras. Como decía ahora: “Cada uno cuenta cómo le va en la fiesta y en el baile”, y yo estoy contando. Si vas ahora al Ministerio de Cultura, no hay nadie de esa época, y te van a contar lo institucional. Pero el primer documento lo tenemos en disquete. Desde entonces, nosotros no entregamos la estrategia de trabajo, porque se roban los proyectos.

Nosotros, con el tiempo, estuvimos como ejecutores de esto en una parte de Colombia, y nos dimos cuenta de que se creció tanto y se convirtió en algo más administrativo, en un proyecto donde “hay que ejecutar esta plata” (venga, camine para aquí y para allá, pues hay que mostrar resultados). Eso de mostrar indicadores, de mostrar productos, se convierte en números e informes cuando pasa por los ministerios. Todo esto es un escenario de mostrar o de ejecutar proyectos para mostrar en comunidades.

¿Uno cómo sabe que las cosas han funcionado? Pues es como cuando uno ve crecer a los niños pequeños y verlos después ya grandes. Digamos, en esa foto que está acá... Él es Fernando Tibaduiza, fue en el primer taller de radio al que asistió. Este es Orley Durán. Hoy día Fernando Tibaduiza es capacitador nacional y, si quiere, internacional de radio comunitaria; hoy día escribió el libro sobre gestión de radio pagado por CAMECO (Agencia de Cooperación de Alemania) y publicado con el Ministerio de Comunicaciones. Es el Director de Radio La Cometa en San Gil (Santander) y Presidente de RESANDER (Red Cooperativa de Medios de Comunicación Comunitarios de Santander). Y Orley, uno de los fundadores de AREDMAG (Asociación Red de Emisoras Comunitarias del Magdalena Medio). Y ellos conmigo fueron con los que tuvieron esa primera capacitación.

...Esa es mi misión: “formar gente, formar gente, multiplíquese, multiplíquese”, y es lindo este tipo de multiplicación. Si me dan celos es con la universidad, que terminan haciendo una cosa que ellos no la han vivido; en cambio, ellos sí se han formado en esto, en sus comunidades. Eso no se mide. ¿Cómo vas a medir eso? Es un trabajo hecho con el corazón. (Cifuentes, 2016, pp. 93-123)

#### **4.2.4. Jorge Uribe.**

Mi orientación, además de la formación jesuítica para el sacerdocio (que es la filosofía y la teología), tengo un profesorado en Historia, orientada por Tulio Aristizábal, que vive ahora en Cartagena. También estudié la física y la matemática. Además, hice un curso con unos españoles referente a comunicaciones de ingeniería.

Cuando Pablo VI viene a Bogotá, en agosto de 1968, el provincial vio en mí a un “comunicador”, y me mandó a la nunciatura. Nos sentamos cuatro personas a trabajar; entre ellas, Pablo VI. Cuando uno está junto al santo Papa, tiene tres actitudes: primera, se arrodilla y le pide la bendición; segunda, le pide una medallita conmemorativa –que se la llevé a mi mamá–, y la tercera es sentarse a trabajar. Yo hice las tres. Una de las cosas que recuerdo es que él me dijo: “¿Usted es uno de los jesuitas expertos en comunicación? Dígame tres hechos importantes o universales de mi venida”.

Yo, por dentro, no sabía qué responderle. Se me ocurrió una salida. Como con anterioridad ya estábamos planeando unas salidas para que él conociera, le dije que estábamos arreglando eso y que en dos horas le daba razón de lo que me había preguntado, para ganar tiempo en darle las respuestas. Yo, con anterioridad, ya había solicitado la visita al fundador de Radio Sutatenza, Monseñor Salcedo, al Edificio Cardenal Luque. Se lo comenté a uno de los asesores de su santidad y a este le pareció bien esa salida para que el Papa se acomodara a la altura de Bogotá, pues él ya salía por los jardines de la nunciatura para ver cómo se desempeñaba, caminando.

Bueno, como yo en esa época era radioaficionado, me puse a buscar lo que me había preguntado su santidad. Con Bernardo García –un compañero que después dejó la Compañía de Jesús– nos pusimos a llamar a Europa, y Doménico Petty, que era radioaficionado, desde Radio Vaticano nos dijo: “Acá está el ambiente de que hubiera sido mejor que el Papa no hubiera viajado, porque está próxima la invasión de Checoslovaquia”. Lo que pude deducir es que, diplomáticamente, él había podido parar esa invasión.

Lo segundo que averiguamos es que, por la Encíclica *Humanae Vitae*, las industrias farmacéuticas habían hecho un fondo para atacarla, pues como no tenía nada de anticoncepción y esas cosas, por eso nos iban a tratar de ‘anticientíficos’. En esa época las comunicaciones no eran como ahora, en donde me comunico inmediatamente por internet o puedo tener un teléfono celular con acceso a llamadas internacionales...Y, para el tercer punto, lo que se me ocurrió fue la inauguración del transmisor de Radio Sutatenza, el cual era uno de los primeros de 300 kilovatios, el que se iba a inaugurar en el campo San José, cerca a Mosquera.

Después, cuando nos reunimos con el Papa, le empecé a comentar las tres cosas que me había solicitado. Le dije lo de la invasión a Checoslovaquia, y él me dijo que sabía que lo de Checoslovaquia era muy importante, pero ya tenía un compromiso adquirido con Colombia para la venida. Y luego me dijo que los otros dos puntos que le había enunciado los iba a estudiar.

Así pues, los monseñores con los que andaba el Papa corroboraron que había un fondo de las farmacéuticas para atacar la Encíclica *Humanae Vitae*. Y el tercer punto lo respondió después; cuando venía de visitar Radio Sutatenza comentó que teníamos razón, pues nunca había visto tanta gente en el trayecto desde la nunciatura hasta el campo San José, en Mosquera, saludando al Papa. Y dijo: “Al mismo tiempo, tantos niños ‘utuchados’”. Entonces, cuando él dijo ‘utuchado’, los demás nos quedamos viendo, preguntándonos qué significaría la palabra. Luego nos dimos cuenta que era ‘utuchado’; es



cuando un papá sienta al niño encima de los hombros y el niño se toma de la cabeza de su padre. Exclamó: “Ojalá nunca Colombia olvide esa riqueza de la familia”. Ahí tuve mi primera experiencia de comunicación.

Bueno, resulta que Mario Rebollo –que después fue cardenal y arzobispo de Bogotá– había ordenado unos carnés de periodistas. En esa época no había fotocopiadoras. Para hacer eso, entonces conseguí unas estudiantes, en su mayoría javerianas, que sabían escribir muy bien a máquina, bien arregladas y con una bufanda de seda que les dimos, para hacer todo lo respectivo a los carnés y comunicados.

Mientras tanto, yo estaba entendiendo qué significaba la palabra ‘embargo periodístico’, que se entendería –en términos inmobiliarios– que cuando se toman una casa, por diferentes motivos, uno paga y le devuelven el inmueble, pues yo pensé que nos tocaría pagar por los discursos del Papa algún monto...Entonces, me fui a preguntarles a los monseñores que estaban cerca del Papa, y me dijeron: “embargo periodístico significa que nadie puede publicar el discurso del Papa hasta que él no termine de hablar, porque el material lo pueden cambiar. Lo mismo pasó hace poco con la venida de Benedicto XVI a Cuba; a los diez minutos de dicho el discurso, se encontraba por internet”.

Otra de las cosas estupendas en esa época fue la inauguración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, con la representación de todos los obispos, que se dio en la Catedral, inauguración en Bogotá y las ponencias en Medellín.

...Uno de los datos que se me viene a la mente es la sorpresa de Guillermo Cano en EL ESPECTADOR. Cuando dije que le entregaba todos los discursos del papa, le parecieron tan buenos, que hizo una separata. El papa estaba despegando en su avión, quitaron el embargo y él sacó la edición extraordinaria de los discursos del papa. EL TIEMPO felicitó a Guillermo por eso; eran muy amigos, pero a ellos, teniendo los discursos, no se les ocurrió hacer eso.

Volviendo a lo de la Conferencia Episcopal de Medellín, que estaba buscando responder a los problemas sociales y espirituales de América Latina, yo estuve ayudando con el proceso de distribución de las ponencias a los diferentes periodistas. Fue la primera reunión del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) que se dio después de la visita del Papa. Las ponencias eran unas muy buenas sobre el análisis de América Latina, y en ese momento, desde Medellín, yo comencé a involucrarme en un rol de comunicación, a empezar a conocer cómo se manejaba una oficina de prensa, pues tocaba mandar información y comunicados a todas partes. Además, todo se hacía por avión.

Cuando terminó la actividad del CELAM, me llaman de la Conferencia Episcopal, pues iban a realizar la primera Conferencia Episcopal Colombiana, tomando los documentos de Medellín y aplicándolos a Colombia. Yo me sentí raro, pues como ya conocía el medio desde la comunicación por eso me empezaron a llamar para que asesorara diferentes conferencias episcopales en América Latina. Era fácil; como era el mismo problema con el mismo sistema... Sin embargo, no tenía tiempo para ir a esos lugares y viajar, pues en ese momento yo ya comenzaba mi Teología.

Yo creo que hay dos tipos de comunicadores: los que están matriculados en la “universidad de la vida” y los comunicadores graduados en facultades (que son la minoría, donde la carrera poquito a poco les irá dando el éxito). Yo estaba matriculado en la universidad de la vida, pues cuando yo estaba en lo del Papa y lo del CELAM hacía mi magisterio, que es cuando a uno lo mandan a enseñar a un colegio.

Hubo una columna en EL TIEMPO que se llamó ‘*Teófilo Escribano, Teología y Filosofía*’, que la fundó un jesuita de Uruguay que estaba en Colombia y donde escribíamos varios. Entonces yo me acuerdo cuando escribí sobre la importancia de la reunión de obispos para poder estar cerca de la pastoral y problemas sociales de cada país. Entonces me cayó encima un profesor de teología diciéndome que yo estaba creando una disidencia, que “el

que manda es el Papa y no los obispos”. Pero ahí estaban las conferencias episcopales...

Después de eso que nació, derivado un poco de las inquietudes del Papa —el cual decía que tocaba educar a la familia y especialmente los niños—, me uní al apoyo de monseñor Salcedo en Sutatenza. ¿En qué consistía ese apoyo? Primero, en la electrónica y después, en la comunicación. En ese momento se conseguían los sobrantes de guerra que llegaban a Panamá, y creo que eran de Corea (habría que verificarlo)...Y llegan por toneladas. Una tonelada costaba treinta dólares. Se compraron esos sobrantes y con eso se hizo el primer o segundo transmisor en el pueblito de Sutatenza. Entonces yo acompañé a Tuco Salcedo, el hermano de monseñor Salcedo, a armarlo. Este aparato traía la fuente de poder, el amplificador de la radio frecuencia. No sé si mi colaboración en esto era un error o acierto, pues no diseñaba bien los circuitos. Como después, con el tiempo, aprendí mejor.

Los radios que se le daban a la gente de esa época venían con el condensador soldado, para que no cambiaran de dial. Después ellos se dieron cuenta de que podían cortar una ‘aletica’ que traía por dentro el aparato y coger otras emisoras. Luego nos dimos cuenta de que los campesinos necesitaban socializar el uso de las tierras...Digamos que en un lugar se da papa tocana, en otro papa criolla, lo mismo con las verduras, y era importante compartir ese conocimiento entre ellos. En ese momento nacieron también las cartillas de la comunicación de Acción Cultural Popular que yo llevaba en el corazón.

A mí me involucraron en esto de la comunicación por los estudios que hice con los españoles, por lo de la comunicación electrónica, no por la comunicación social. Por eso yo digo que me gradué en la “universidad de la vida”. Todo el mundo me consultaba en cosas que no sabía, pero yo no le iba a decir a la gente que no sabía. Es que hay cositas que mi Diosito sabe por qué...¿Quién tenía el poder de comunicarse con Europa? Los jesuitas, porque éramos radioaficionados.

Hay que recordar que yo estudié Física y Matemática pura. Uno aquí estudia noviciado: humanidades tres años,

ciencia un año y filosofía tres años. Entonces, en tiempo de humanidades me puse a estudiar matemáticas. Cuando llegué a física ya había estudiado algo de física, y cuando llegué a filosofía ya había estudiado algo de filosofía. Siempre estaba como en contravía. En esa época estaban los cursos de vacaciones, donde uno estudiaba la materia que le gustaba. Por eso yo tengo un profesorado en Física y Matemáticas. Claro que ahora no sé ni manejar una calculadora o un BlackBerry.

Desde que empecé a trabajar con Pablo VI, me metí en comunicación. Entonces yo dejé lo que era física y matemáticas, y esos esfuerzos los invertí, más bien, en los estudios de los procesos de los contenidos de la iglesia latinoamericana a través de la inauguración del CELAM. Por estar en medio del proceso, lo que hice no fue estudiar la comunicación sino ‘vivir la comunicación’, y con la experiencia de la llegada del Papa aprendí del Vaticano la forma de difundirla, aplicándola en la conferencia de Medellín (pero insinuándola, porque en Medellín yo era uno más; era una persona que había estado en Bogotá pero no era formalmente un director de comunicaciones del Episcopado).

En el Episcopado latinoamericano, muchas veces los delegados no se conocían. Alguien propuso dejar un espacio para que se conocieran... Por eso yo gozaba mucho cambiando de mesa de comedor, sin tener una función especial, pero, al mismo tiempo, estaba en todo el proceso de intercomunicación. O sea, la reunión de Río de Janeiro comenzó a sembrar la semilla de lo bueno que sería que se reunieran los obispos para intercomunicarse, y la inauguración del CELAM en Bogotá con sede en Medellín fue fruto de la reunión de Río.

...El padre Valserra fundó Cenpro, Centro de Producción. Cuando yo estaba en Teología, mis superiores me decían: “Vaya, estudie, ¡Pero quédese quieto!”. Entonces apareció, en ese momento, el padre Rafael Valserra dando un curso de comunicación a los estudiantes de la Compañía de Jesús en Santa Rosa de Viterbo (Boyacá). Allá entonces necesitaban un comunicador técnico, entonces yo fui; escuchaba al padre

Valserra y le intercomunicaba las cosas. Fuimos un grupo de jesuitas de ocho o diez, estudiantes todos.

Me acuerdo entre los asistentes de un padre curioso que tenía, como cosa extraordinaria, una grabadora de alambre (y yo tenía una grabadora de cinta). Después, recordando, fue el padre Valserra; al viajar a Estados Unidos se trajo tres o cinco grabadoras de esas que existían...En Colombia pues era una cosa muy rara. Eso es como en el año 68 y 69; eso antes no existía.

Valserra comenzó la misa por televisión. Valserra empezó la televisión educativa en Colombia, con las clases de Ética y Religión en Inravisión.

Las charlas de Valserra...Él tenía la forma de enseñar “metiendo la gente al agua”. Entonces, si estamos en un tema de humanidades, exprese algo de humanidades –un drama, una poesía–; si es de filosofía, exprese algo de filosofía. En cuanto a la comunicación, es el hecho de comunicar lo que se está viviendo, no es una teoría aislada de la comunicación. De las cosas importantes para entender en esa reunión en Santa Rosa es que, más que reflexión hay hecho, eso es lo interesante. En esa época, la Facultad de Comunicación (de la Universidad Javeriana) con Gil Tovar estaba fosilizada, llevaba dieciocho años de Decano, era un seglar muy docto, preparado humanísticamente, pero estaba quieto.

Siguiendo con lo de la televisión, fuimos los primeros en hacer clases de religión en televisión. Yo no fui uno de los mejores profesores, así como no fui comunicador, sino que me fui convirtiendo. Yo tuve un millón trescientos mil alumnos, y lo hice comunicando...Yo fui la mano derecha del padre Valserra. Yo comencé a hacer la comunicación, no a teorizarla.

Voy a contar una anécdota simpática. No por iniciativa mía, sino por el padre Valserra, visitábamos las embajadas; nos prestaban películas y las acomodábamos, nos daban el permiso de cortar los rollos de películas. Entonces, si en una película veíamos un paisaje maravilloso, lo recortábamos para, por ejemplo, contar: “en este amanecer de Dios, tal cosa...” Entre otras cosas, lo hacíamos para los programas de catequesis. Entonces,

para dar un ejemplo, es importante que los niños se laven los dientes, entonces encontramos en los rollos de Transtel un caimancito mono animado bañándose los dientes; entonces, a la imagen le combinamos el sonido: “el niño protege su cuerpo y lo fortalece porque es un bien de Dios, y para eso se lava los dientes tres veces al día”...

En algún momento nos fuimos para el Chocó, para Quibdó; allá nos recibieron de una manera espectacular: arcos de flores, profesores, alumnos, banda municipal, pues llegaba el ‘telepadre’. Entonces –esto sucede en el lapso que estudio teología tres años y medio–, entonces de repente, me dice uno de los profesores: “estamos furiosos con usted, pues ¡No podemos controlar esto!” Porque resulta que los niños llevaban veinte, treinta, cuarenta, sesenta babillas...Pues como llegó el padre y “a él le gustan las babillas”...¡Imagínese controlar todos esos animales que muerden! Mi mensaje fue: “cuiden los dientes porque son un don de Dios”; y ellos, cuando sabían que venía el ‘telepadre’, ¡Consiguieron babillas para qué las viera el padre! (risas). Eso era una pequeña muestra de lo que era el influjo de la televisión en la época.

Nosotros éramos los únicos en Inravisión, pues en un comienzo Inravisión no sabía qué hacer con los espacios. En esa época no se hacía licitación, sino era “el que supiera algo, hacía algo” (hay que acordarse de que la televisión fue fundada por los cubanos).

Yo algunas veces también tuve la misa por televisión. Pero era un oficio muy pesado, uno no aguantaba. Entonces, por ejemplo, Germán Bernal tomó la misa un tiempo larguísimo; él es más músico que yo, eso le ayudaba...También fundé Educadores para Hombres Nuevos, pero no me interesa decir que lo fundé. Este programa trataba de difundir proyectos pedagógicos para profesores (sacado de Transtel, que daba Educación para los Profesores); pero ‘Joaco’ lo cogió mucho mejor que yo, el rector actual de la Javeriana.

Yo también tenía un programa de opinión que se llamaba ‘Balance’. Trajimos las películas *insight*, que era temas

de ética y moral hechos por artistas de Hollywood. Digo “trajimos” porque éramos Cenpro Televisión. Nosotros después licitamos y nos dieron siete horas semanales de televisión. Eso fue mucho para la época.

Yo admiro a Valserra porque fue el visionario del uso de la televisión; que no lo nombran mucho, pero en su época fue muy conocido. Estudió Comunicación en Irlanda y en Estados Unidos.

...En esa época la Embajada Americana me empezó a consultar temas, y la nunciatura también. No era el experto, pero yo buscaba la información que ellos me solicitaban. En la Embajada pensaban que era un especialista en comunicación, pues si aparecía con el Papa, luego en las reuniones de Medellín y además aparecía en televisión, entonces era una persona muy importante, que estaba muy bien documentada...Desde lo que sucede con el Papa hasta ese momento habían pasado dos años.

Bueno, entonces los americanos me dieron una beca (mire lo que perdió la compañía al no entender el trabajo de Cenpro) para empezar a aplicar la educación a los niños en castellano. Entonces nació Plaza Sésamo (*Sesame Street*); entonces crearon un grupo de profesores latinoamericanos especializados en televisión. Entre esas personas estaba Jorge Uribe. Entonces yo fui invitado a trabajar los talleres de Plaza Sésamo en la Universidad de Temple en Filadelfia, por la Embajada Americana. Yo me inventé la pedagogía y la didáctica de cómo enseñar el cero: así como un niño lleva un aro...¡Ese aro es el cero!

Bueno, yo no le pedí permiso al provincial; yo solo me fui para las clases. Yo dejaba mi grabadora de cinta (de última generación de su tiempo) en la mesa del profesor de Teología y grababa todas las clases, y no tenía necesidad de venir todos los días. A mí me enviaban por valija diplomática de los gringos los apuntes de Teología, que los leía en Filadelfia, y me comunicaba por radio aficionado con Bernardo García, que me decía qué había sucedido en la clase; me decía si había previa. Cuando sabía que había una, yo les decía a los gringos que tenía una reunión y me ponían el pasaje Filadelfia - Nueva

York - Miami - Bogotá, venía, presentaba el examen y me devolvía.

Yo conocí ahí las cualidades de un satélite. La palabra *transponder* yo no la conocía. En uno de los viajes de la Universidad de Filadelfia nos llevaron al Silicon Valley, en California; allá conocí lo que eran los satélites. Entonces, un satélite no podía transmitir porque no tenía la potencia completa, yo escuché el problema: “Si ustedes tienen baterías de 600 vatios, divídanla en dos de trescientos. Es como tener una de 12 vatios y la divide en seis bases y la va alimentando una por una”. No se les había ocurrido. Y así como se los planteaba, daba la potencia. Eso es como cuando usted es demasiado científico y exigente, no se puede salir de las normas; en cambio, cuando uno anda “en otro cuento” y no tiene nada que perder, pues opina.

Entonces, gracias a esto nos dan un *transponder*. Llego a donde Valserra y le digo: “Nos dieron un canal de televisión para América Latina”... Teníamos contacto con todas las naciones latinoamericanas... Al finalizar la reunión de Filadelfia, nos dijeron: “Vamos a hacer un taller en Norteamérica del uso del *transponder*, ¿En dónde se puede hacer?”, me preguntaron. Yo dije: “En Alaska”. Me volvieron a preguntar: ¿Por qué? Yo les expliqué que el padre Llorente, un jesuita español, había vivido en Alaska, donde escribió ‘*En las Lomas del Polo Norte*’, y yo quería saber a dónde había vivido él. Entonces me dieron el gusto e hicimos el taller, que se llamó Alascom. Yo hice la transmisión desde las islas Diomedes por *transponder* para Caracol.

Los gringos tenían *transponder* de guerra. El nuestro era solo educativo, y no pudimos crear la infraestructura para mantenerlo y tocó devolverlo, porque a Valserra no lo entendieron. Más adelante, Cenpro se acabó. ¡No vieron en dónde andábamos parados!

Yo tenía relación con las bases de datos por los eventos que había realizado, y entonces yo los llamaba o ellos a mí; como era el caso de Arturo Abella, que me llamaba del noticiero de televisión para que le comentara cosas de iglesia. En estas cosas yo aprendí que los medios de



comunicación viven de las chivas de la noticia. Entonces, transmití para Todelar el incendio de Avianca. Era por Todelar porque en esa época Caracol era pequeña. Después me vinculo con Caracol; luego, trabajo con RCN. Con Juan Gossaín fuimos a cubrir la llegada del Papa a Brasil.

Yo de vez en cuando cubría noticias mientras estudiaba teología. Mire, un periodista (muchos amigos míos aún no lo han entendido), puede hablar de blanco, de amarillo y de azul, y no pasa nada. Para un jesuita que está preparado en teología, filosofía o en educación, que yo hable de las cosas no les cabe en la cabeza, porque lo que uno hace es cubrir una fuente.

Cubrí los diecisiete viajes del Papa Juan Pablo II. Estuvimos en América, de Canadá para abajo, España, Polonia, que la virgen de no sé qué cosa, allá fui...

Yo alguna vez fui ministro de la curia provincial. Entonces, una vez pasa el provincial y me pregunta que qué me pasa, pues faltaban pocos días para que pidiera el sacerdocio (risas). Yo pensaba: “¿Había que pedirlo?”. Entonces tenía que hacerle una carta. Se la entregué. En esa época yo vivía en una residencia con Valserra; casi no permanecíamos allí, nos la pasábamos grabando, haciendo cosas de televisión y estudiando. Fuimos pésimos para mantener las labores diarias en esa casa, pues no hacíamos bien mercado, en fin...Entonces cuando llego a la residencia encuentro la carta del provincial, y pensé: “me van a echar de la compañía”. Pero no, la carta decía que tenía concedidas las órdenes menores, que tenía un retiro espiritual, y decía el lugar donde me las otorgarían. En medio de las grabaciones, haciendo mil cosas y todo, llegué a la casa de retiro San Claver y obtuve el diaconado.

Bueno, seguimos avanzando y se me olvidó esa cosa de la ordenación. Y vuelve el provincial y me dice: “¿Y su segunda carta para las órdenes mayores?” Entonces, como estaba en el límite de presentarla, con el trajín del día, en medio de todo, la hago una madrugada usando una máquina de escribir. Con ese ruido levanté a media humanidad. Cogí una moto Lambretta y metí la carta por

debajo de la puerta de la habitación del provincial. A mediodía me llama el provincial y me entrega la carta donde dice que la ordenación es concedida. Luego, voy a donde mis compañeros, en donde ya tenían las estampas, el folleto, la casa de retiro...Pero como estaba sobre el tiempo, no me podía ordenar con ellos...Entonces voy a mi comunidad e hicieron una concesión, y alguno dijo: “Lo hace por una misa en televisión”; entonces, vaya a donde el cardenal. Y tocaba buscar una misa en la que él estuviera libre, y resultó que él estaba libre cinco días antes de la ordenación de los demás compañeros. Es decir, me ordené primero que ellos.

Eso fue en el año 71. Todos los medios cubrieron eso. El día de la ordenación, mi papá le dice a mi mamá: “Hoy perdimos definitivamente a Jorge” –porque éramos dos jesuitas (mi hermano también es jesuita)–, y mi mamá dijo: “Eso lo quiere Dios”. Yo fui el único que se ordenó por ese medio, por eso en ese momento me convertí en el ‘telepadre’.

...Me ordeno y pido seis meses de licencia. Y por esa época el provincial cierra Cenpro. Voy a dar mi versión de esto: estábamos debiendo setecientos cincuenta mil pesos y trabajábamos en la curia provincial, donde teníamos unas salas y oficinas donde editábamos películas; entonces, Berta Elena, una reina de Bogotá o Cundinamarca, ayudaba en eso. Entonces trabajábamos hasta que estábamos fundidos. Entonces, cuando uno estaba cansado, buscaba un sitio para descansar, y cuando estaba recuperado se despertaba y seguía trabajando. Entonces, ella se metió debajo de un escritorio para que no le diera la luz, buscando descanso. ¿Qué se ve entonces? Una muchacha con minifalda de la época en la curia provincial.

Entonces alguien tomó fotografías y pasaron la información que jesuitas jóvenes liderados por un padre veterano traen mujeres vestidas no sé qué...Y con una deuda increíble...Por eso cierran Cenpro. Nos habíamos ganado siete horas de programación y teníamos una ganancia entre siete y catorce millones por la publicidad,

pues nuestra producción era muy económica. Eso nunca lo dijeron.

Yo estaba en Madrid, en la Universidad Complutense, cuando me llegó la razón de que habían cerrado definitivamente a Cenpro. Me matriculé en Periodismo, pero era de una calidad ínfima. El resto de compañeros que pertenecieron a Cenpro, todos se desperdigaron, cada uno por su lado; Joaquín Sánchez se va a estudiar un máster en Artes en Estados Unidos, Bernardo García se salió de la Compañía de Jesús, Alberto Duque salió de la Compañía de Jesús, Reynaldo Pareja también (algunos se desmotivaron porque era tan bonito lo de Cenpro... Por eso se salieron). La empresa se la dieron a un señor de Punch. Se hizo millonario con los espacios nuestros, y no hacía programas como los nuestros, sino rellenos.

Volviendo a lo de la Complutense, estando en España y en los intermedios del semestre voy a Inglaterra (estudié televisión en Londres), a la RAI, a la UNESCO. Yo aprendí mucho mejor producción de televisión en Londres que en España; una calidad extraordinaria, una exigencia muy grande.

Bueno, no alcancé a terminar lo de España y me devuelvo a Colombia, y empecé a trabajar en la Facultad de Comunicación Social (de la Universidad Javeriana). Fui secretario de la Facultad, del decano y del decano del Medio. Eso en el año como 77. Estando en eso, nombran a 'Joaco' decano de la Facultad de Comunicación. Yo había alcanzado a empezar a reformar las especializaciones de la Facultad, pero me faltó más berraquera, pues no sirvo para pelear puestos y cosas de esas. Entonces, más o menos funcionaban los tres énfasis: el de Periodismo, Publicidad y –no me acuerdo bien– creo que el de Organizacional.

Yo quería hacer una facultad con más énfasis en el periodismo (por falta de exigencia mía), más definida, pero cuando llegó Gabriel Jaime, cuando vino de Francia, la orientó más a la semiología. Es interesante, pero no es el periodismo, es un campo de la lingüística.

Cuando llegué solo había periodismo, pero lo de los énfasis en comunicación los había visto en Inglaterra, en

Filadelfia y en muchas otras partes... El rector, al ver lo que hacía, me llamó a trabajar comunicación en la Rectoría. Con el tiempo apareció que no tenía los títulos completos en Comunicación para avanzar en la universidad, entonces dejé por seis meses todo, presenté mis exámenes y la tesis de Comunicación Social; obviamente validando los créditos de la Complutense (en esa época, en España la pasaban muy mal, pues estaban en la época de Franco, no dejaban opinar. Por eso fui innovador con semejante pensamiento latinoamericano, pues venía de una autenticidad latinoamericana de expresión de todos los problemas). Y saqué mi Licenciatura en Comunicación.

Cuando trabajé comunicación en la universidad, la veía como una función social en todas las dependencias en las cuales uno esté trabajando. Me acuerdo mucho de Marta Díaz, que formó parte de ese equipo de comunicación en la Rectoría y trabajaba muy bien en equipo. Casi yo no llamaba gente de la Facultad, no porque no quisiera, sino que no estaban preparados para ese trabajo que se necesitaba, pues sabían todas esas cosas de lingüística pero no sabían redactar un boletín o captar una idea, pues lo hacían mejor los de otras universidades.

Luego de ahí, me fui a apoyar la Emisora Kennedy. Sucedió lo de la tragedia de Armero y me metí con eso... Otra cosa de las emisoras que conocí de la Compañía: no vi que trabajaran unidas.

Bueno, retomando lo de Armero... ¿Por qué bajé por allá? Iba los fines de semana, pues un familiar mío tenía su finca en Mariquita, cerca a Guayabal, que queda a doce kilómetros de Armero. Caracol había transmitido que había pasado algo raro en la zona. Yo intenté bajar a pie, pero no podía, así que un amigo radioaficionado que tenía una avioneta me llevó. Una de las cosas que sucedió es que el alcalde de Armero le pidió al gobernador en Ibagué la orden para evacuar, pero el gobernador le dijo que salía muy costoso, que cuando tuviera algún dato le informara. Y el alcalde mandó una comisión al río y ellos decían que el río estaba bajando, que estaba casi seco; lo que no sabían es que arriba se estaban acumulando los

ríos, con lava y material volcánico. Esa comisión no volvió y ahí fue lo de la avalancha.

Luego de ver el desastre allá, y los millares de muertos y damnificados, regreso a Bogotá. Yo tenía un computador Tandy de la época y el primer transmisor de FM, que fue el primero que se construyó para la Emisora Javeriana, en donde colaboré, pero mucho más Alberto Múnera. Entonces, trajimos el transmisor y lo pusimos en una de las zonas afectadas, en Guayabal. Entonces comenzamos a recoger nombres, convirtiéndose en un banco de datos perfecto. Había una cantidad de gente que quería ir a ayudar. Llegaron unos japoneses; yo les pedí salas quirúrgicas y elementos de comunicación. Unos días después, apareció un japonés con seis camionetas con su sala de cirugía y plantas eléctricas, transmisores de 20 vatios y de 2 vatios para comunicarnos a todas partes.

Hubo reencuentros estupendos y trágicos. Me acuerdo de Omaira, la niña –que murió– se convirtió en el símbolo. Pero al lado de ella había treinta o cuarenta heridos... En esas había un tipo sentado en un carro (yo fui una de las muchas cabezas de ayuda, entre la gente de la Cruz Roja de todas partes) y me dijo: “Coja esta bolsa, eso no me sirve, es maldito...” Yo la tomé y la metí en un morral. Por la noche fui a ver y eran como veinticinco o treinta millones de pesos, y al hombre yo lo veía en el parque que no comía, no dormía, hacía sus cosas por ahí. Yo luego fui y le pregunté: “¿Qué le pasó?” Él me dijo que al salir de Armero tenía dos posibilidades: rescatar a su familia o rescatar el dinero. Le dijo a su familia: “Cojan la avenida, váyanse para Guayabal”. Él se fue por la plata. En el camino él atropelló la gente que iba por la carretera. Entre las personas que atropelló había una persona de un vestido blanco con pepas rojas; era la mamá de él...

Yo hice ese sistema de comunicación; como a mí me gustaba la electrónica... Y si no teníamos determinada antena, tocaba buscar entre los pedazos de aluminio, buscar algún cable, hacer la antena y ponerla a funcionar. Puede ser que no fuera la mejor antena electrónicamente, pero funcionaba.

Luego el provincial me dice que les pregunte a los asesores de la Compañía a dónde debo estar. Ellos me dicen: ¿Por qué? ¡Vuelva a la universidad! Y en ese momento sale mi nombramiento para trabajar en Tierralta (Córdoba) (por unas semanas, y me quedé dieciocho años). Él me dice que había una situación de emergencia, pues hace pocos meses habían matado a un jesuita: “usted está habituado a esas cosas, de ver unas situaciones y convertirlas en otros valores”.

Yo no conocía nada de Tierralta. A los padres Sergio Restrepo y Sergio Caicedo los conocí por unos retiros que se hicieron en Bucaramanga dos meses atrás. Él (el padre Restrepo) en unas fotos aparecía con Belisario Betancur; era muy cercano con el expresidente. Me acuerdo que Belisario llegó a Armero ocho días antes de que hubiera pasado lo del Palacio de Justicia; con ese trauma, el presidente estaba muy fatigado y me pidió que lo llevara a algo campestre. Lo llevé en carro a un lugar, le conseguí un poco de leche caliente en una vasija. Como es de origen campesino, se sentó, se puso a tomarse su leche despacio y a llorar, recordando ambas tragedias. Eso él no debe acordarse quién lo llevó a ese lugar.

¿Por qué nombro a Belisario? A la incipiente Casa de la Cultura mandan una banda musical, cuando estaba el padre Sergio. Cuando muere Sergio Restrepo pasó algo muy especial, y es detectar los sentimientos de la gente; entonces ellos, a su estilo costeño, popular, hacían retretas con la banda que había mandado Belisario en recuerdo del padre.

Me mandan a Tierralta porque muy pocos jesuitas están preparados para vivir en zonas de emergencia o zonas de violencia... Al padre Sergio lo matan. Eso es bien complicado, parece que no iban a matar al padre sino a otra persona por denuncias de los problemas sociales.

Entonces, cuando llego, lo que hago es captar lo de la población. La gente comenzó a expresarse y a gestar un festival en honor al padre Sergio. Al año siguiente se realizó el primer festival.

En Tierralta habían dos o tres emisoras piratas, que en Semana Santa o para eventos referentes al padre Sergio me prestaban un espacio en radio y encadenábamos. Esas personas no eran amigos entre sí; competían. Pero yo era amigo de los tres. ‘La Cadena de la Esperanza’, se llamaba; el mismo nombre que le pusimos en Guayabal.

Gracias a los conocimientos que tenía antes, encontré que el Ministerio de Comunicación era fiscal de la comunicación pero no promotor de la comunicación. Entonces, fui al Ministerio a pedir una frecuencia y me dijeron que precisamente estaban estudiando una reglamentación para adjudicar emisoras pequeñas a pueblos pequeños, que le sirvieran a la comunidad. Ahí nacen las emisoras comunitarias.

Entonces, se licitó el primer paquete de emisoras. Una emisora, al tener un alcance no muy potente, posibilita que en la misma zona hayan cuatro o cinco emisoras con la misma frecuencia, sin que se interfiera la una con la otra. Nació también la idea de formar un grupo de laicos que me ayudara; entre esos está Glenis Avilez Salgado, que es mi mano derecha. Preparamos la licitación y nos ganamos la licencia.

En esa época no había facilidad de construcción de emisoras de FM (la mayoría lo hacían en AM). A los seis kilómetros, cuando la recepción era fuerte, poníamos receptor y un transmisor, ¡y teníamos otros veinte kilómetros! (risas). La gente sabía que le llegaba la señal, pero no sabía cómo.

Yo cuando llegué a Tierralta no tenía pensado hacer una emisora, sino que me las encuentro allá. Como nos ganamos la licitación, mis amigos de ‘La Cadena de La Esperanza’ se convirtieron en mis rivales, porque ya no podía transmitir junto a ellos. Luego, fuimos construyendo los transmisores más potentes, hasta llegar a los 200 vatios, que es lo que le permiten a una radio comunitaria.

Yo fui amigo de monseñor Salcedo, pues lo conocí a través del jesuita Antonio Salcedo (‘Tuco’ Salcedo), que también sabía de electrónica, y nos vinculamos para construir un transmisor de Radio Sutatenza. Viajé a

Nueva York a atenderlo en sus últimos días, estabilizarlo en su nostalgia y en sus crisis en todo sentido.

A mí tristemente me tocó mediar en la venta de los equipos de Acción Cultural Popular. Devolvámonos un poquito: el proyecto de Acción Cultural Popular es Radio Sutatenza; ahí encontraron que los campesinos, digamos un ejemplo, sabían sembrar las papas, las cebollas, pero había otras cosas que no sabían. Entonces se les pedía que bajaran a dar sus conferencias agrícolas, para que compartieran ese conocimiento... Y facilitaba enseñar eso en las veredas, pues era muy difícil visitar todas las veredas... Tuvo mucho éxito en el pueblito de Sutatenza (Boyacá), entonces se multiplicó en otros pueblos. Entonces, como buscaba capacitar y hablar de cosas religiosas, al aumentar la potencia traspasaba los límites de una parroquia. Prácticamente cubrió el 60 % de Colombia (tenían tres transmisores: uno en la Costa Atlántica, Boyacá, y el más grande –el de 300 kilovatios– en el campo San José, en Cundinamarca). Fue un proyecto piloto innovador en el mundo, y se acabó porque había divisiones.

La transmisión dependía de varias situaciones; por ejemplo, la que quedaba cerca al río Magdalena le daban gasolina para que funcionaran las plantas eléctricas de los transmisores, el de Cundinamarca comía energía... ¡Porque imagínese la cuenta de energía de 100 kilovatios mensuales o de 300! Cuando no se tenía con qué pagar la cuenta, pues se apagaba la emisora.

Entonces la experiencia de Sutatenza me llevó a recoger las cartillas de Acción Cultural Popular; se llamaba así porque significaba: “acción de cultura para el pueblo”... En la emisora de Tierralta empecé a leer las cartillas e invitar a los campesinos para que contaran las alegrías y tristezas de la siembra, qué se necesitaba y qué no. Cuando yo llegué a Tierralta, ya se había acabado Radio Sutatenza.

Radio Sutatenza se acaba por un problema de no entendimiento entre un arzobispo y monseñor Salcedo. Estas son cosas dolorosas, que las mencioné anteriormente en un libro y que no veo conveniente volver a



rememorar... Entonces tuvieron que vender y los compró Caracol. Entonces, al mediar con eso, Caracol me regaló las antenas de la Emisora Nuevo Mundo, porque los transmisores de Radio Sutatenza eran más potentes; y esa antena es la que está actualmente en Tierralta, de treinta y seis metros.

¡Tierralta tiene una extensión de tres mil ochocientos kilómetros cuadrados! La gente se reunía en una vereda, Batata, donde había mil doscientas familias; a donde también yo utilizaba emisoras de 750 miliwatios (emisora chiquitica), ponía mi transmisor, llevaba y repartía radiecitos, y en todos los alrededores de la plaza, más los caminitos, me escuchaban.

Trabajamos lo normal, lo que se trabaja en una zona de desplazamiento. Yo tenía una frase que repetía muchas veces: “Nadie escucha una predicación con el estómago vacío”... “Entonces ¿Ustedes están sembrando?”; “recuperemos el entusiasmo por sembrar, dialoguemos con los grupos que entran acá. Donde la acción civil es nada de paramilitares, nada de Ejército, nada de guerrilla”... “Déjenos sembrar”. La acción era lograr conseguir mil doscientas toneladas de maíz; entonces con el maíz se vendía y se compraba la verdura que no se tenía, se restauraban las casas, se restauraban las cercas, los techos. Lo que se buscaba era intercomunicar la comunidad. Se buscaba enseñarles a vender y, con lo que se vendía, comprar lo que no podían sembrar. La mayoría eran campesinos que sembraban por sí mismos, naturalmente.

Además de esto, también se mantenía la fe a través de las confirmaciones, bautizos y la eucaristía. Por ejemplo, un compañero hacía viajes para las misas tremendamente agotadores y no iba casi la gente, entonces a mí se me ocurrió hacer misas de honor, donde se invitaba a cuatro o cinco veredas que en determinada fecha se reunían para una eucaristía. Mientras a mi amigo le llegaban quince personas, a mí me llegaban mil doscientas o mil quinientas. Teníamos una misa de seis horas. Porque hay métodos que hay que cambiar con respecto a la población, entonces yo suprimí la parte del pecado.

Entonces es la alegría de estar en misa; cantábamos letras de canciones ya hechas o cantos de ellos. La lectura bíblica estaba acomodada a su vivir.

Leíamos un texto de los Hechos de los Apóstoles “los cristianos compartían todo en común”, y usualmente un campesino lleva más comida de lo usual, pues lleva dos o tres almuerzos; así pues, hacíamos una cruz con hojas de plátano, donde cada uno ponía su comida... Siempre la comida que no es de la casa de uno, por ser diferente, es más sabrosa. Comían de la vereda de acá, de la vereda de allá. Almorzábamos en la misa y la comida que sobraba se armaba en ‘zarapas’, que llaman ellos (los cuales son pasteles en hojas de plátano o de achira), y se guardaban para las familias pobres o que sabían que no habían podido a venir. Luego, el saludo de amigos, de compadres, y si alguno quería bailar pues se bailaba de ofertorio. Después, venía la consagración. Por eso las misas duraban seis horas.

Esa forma de comunicación y de fe es diferente a la población. Esa estructura eclesial en las grandes ciudades no entienden eso. Yo siento, por ejemplo, que en Bogotá el 20 % de la gente va a misa –suponiendo que todas las iglesias estén llenas–; el otro 80 % no puede, pues tiene que hacer las cosas de la casa, descansar, hacer las compras. La iglesia le queda al otro lado de una avenida. Entonces hay que cambiar de sistemas de comunicación para llegar a lo que se quiere.

En ese ambiente nace algo más estable: la emisora. Los campesinos me dijeron que las conferencias las querían más estructuradas; entonces, la primera cosa que se hizo fue convalidar la primaria, porque había y hay muchos campesinos que no tienen primaria.

...Errores que cometí, era empezar todos los cursos. Se armó un “sancocho” y eso no servía. En esa época tuve cáncer. Me tocó ausentarme de Tierralta por tres meses. Fui asimilando las cosas, devolvimos el proceso y empezamos convalidación de primaria y primer año de bachillerato. Después, encontramos una legislación en donde se podían dar dos años en uno, entonces se podía

tener primero y segundo, tercero y cuarto, y quinto y sexto.

Nuestra metodología educativa partía de la de Inravisión. Lo otro, lo de Radio Sutatenza, era lo de las huertas populares y problemas de fe; también lo implementamos, pero esa no tenía como meta la validación del bachillerato, que es lo que nosotros sí hacemos. Inravisión los repartía a nivel nacional (los textos) y con esos se convalidaba el bachillerato. Por eso cuando el presidente Uribe acabó con Inravisión, yo estuve detrás de los libros. Cuando los “dieron de baja” luego me los regalaron para trabajar con la comunidad. Yo conocía el material, pues ya lo habíamos trabajado con el padre Valserra.

Después apareció que los alumnos tenían muchas dudas vivenciales. Como no teníamos dinero para pagarles a los profesores para que estuvieran toda la semana para resolver algunas dudas, entonces nació el sábado como actividad presencial, donde se iban resolviendo las preguntas por áreas en todos los cursos.

Otra cosa que aprendimos es que no podíamos amarrar al alumno a la radio; por eso nacieron las copias de CD. A un campesino se le pueden entregar todas las clases, y él sabía en qué momento podría estudiar. También en algún momento compramos grabadoras, pero no se les regalaba, se les fiaba. También aprendimos que nunca se debe regalar; entonces, si una grabadora valía doscientos mil pesos, pues páguela de a dos mil semanales, ¡Pero páguelos! De pronto algunos se quedan sin pagarla, pero se quedaron con la idea: “esto es mío”, no “que me lo regalaron”.

Un dato más: los campesinos tierraltenses son más memoria y oír que leer. Ahí tengo cuatro bibliotecas informáticas que no las usan.

Ahí ya teníamos estabilizado el servicio educativo, en donde graduamos ochenta o noventa bachilleres. Nosotros, como jesuitas, tenemos ese servicio de educación; los párrocos normales no lo entienden, no lo aplican... Además de la educación, la religión desde la Constitución del 91 entra como información. Antes del 91 era Moisés, era el enviado por Dios que llevaba los diez manda-

mientos; ahora no, ahora es un líder comunitario que lleva un código de comportamiento. La misma historia pero con otro nombre.

Luego apareció otro problema: es que mucha educación que se trabaja es humanística pero no tecnológica. Por eso trabajé con el anterior director del Sena. Entonces hice un diagnóstico de lo que necesitaba la gente –pues es muy distinto lo que trabaja el hombre del campo a lo que trabaja el hombre de la ciudad de notarios y jueces – y luego el Sena me dio el respaldo de los programas que necesitara; así que soy el rector del INSER (Instituto Sergio Restrepo), secundado por el Sena. Mi labor ahora es formar a la distancia... ¡Por mí, yo me iría ya para Tierralta!

Bueno, la utopía del objetivo de estar en Tierralta es que el campo le podría plantear problemas a la universidad, para que la universidad los estudie y señale rutas. Eso se llama intercomunicación. La universidad estudia problemas nucleares que se quedan en libros o en conceptos que nadie lee; la universidad estudia los problemas muchas veces muy alejados, por eso es difícil encontrar una tesis que responda estos interrogantes. ¿Qué sacamos teniendo un hecho conceptual si no lo aplicamos a la tierra?

La comunidad a mí me enseñó mucho. Hay cosas que le enseña la universidad de la vida y otra la universidad conceptual. A mí me salvaron la vida con un problema de cálculos, me dieron las yerbas para sacarme los cálculos (si no, la otra opción era que quirúrgicamente me hubieran hecho un hueco y sacarme los cálculos)... Aprendí mucha cosa... El campesino valora muchísimo la amistad. La ciudad aleja, divide necesariamente, la familia no existe, el compadrazgo no existe. Por eso yo gozaba yendo de un sitio a otro y expresamente no llevar nada; aquí le dan almuerzo, aquí le dan comida, yo les llevaba semillas. Alguna vez les llevé unas semillas que me dieron en la Embajada Americana. No les funcionaron porque no venían climatizadas.

La riqueza de la comunidad del campo es importante, la riqueza de la comunidad universitaria es importante. Un

ejemplo cómo se podría utilizar bien esto es cómo se podría construir un puente sobre el río Sinú: con guadua era más económico... Lo hicieron con cemento. La plata no les alcanzó y quedó sin terminar. Por eso hay que unir lo conceptual con lo rural.

La emisora está funcionando. Ya tiene catorce años. Desde 1998 está transmitiendo la franja educativa, está difundiendo diariamente las experiencias del Sena, está difundiendo los mensajes de las comunidades; mensajes como: “Para Antonio, que deje de tomar, que la plata que se le dio es para los condimentos y no para trago”... ¡Es algo fabuloso! Además que el alcalde, el cura, cada uno tiene su programa. Eso es muy bueno.

Yo mido lo que se hizo allá. Es como cuando motivamos a la gente de Batata a retornar, a que tuvieran sus semillas, a sembrar, construir y reconstruir sus viviendas. Batata fue la vereda con el desplazamiento más grande que yo enfrenté.

La emisora es una mesa de familia, bien llevada; es donde uno aprende y recibe algo. Es como si algún profesional sabe algo, enseña en la casa algo, no sé... Es como si un arquitecto dice “tenemos un problema, que no hay luz, y vamos a hacer un ventanal de este lado”, todos se benefician de ese aporte y de los de los otros.

Una de las cosas que me limitó es haberme venido para Bogotá, pues no estoy trabajando en lo que yo sé. No sé por qué el provincial me trasladó, eso solo lo sabe él. Es que además yo tengo setenta y dos años, tengo mis limitaciones, no grandes, ¡Grandes!

El haber llegado a Tierralta me cambió el modelo de hacer todo lo contrario que hacían los medios masivos. Para mí, antes el mito era Caracol; ahora estoy en contacto con la comunidad, eso es indudable. Tengo tabuladas las enfermedades que se dan en Tierralta y la forma de preverlas. Supongamos, la diabetes; una diabetes mal cuidada le cortan una pierna, la persona se muere. Entonces, que una persona pueda cuidar su diabetes por un consejo repetido por la emisora... Es diferente en los medios masivos, pues es más noticia un partido de fútbol “Betis contra Barcelona” que un

problema colombiano. Por eso tomé la lección de cómo no debe ser un medio de comunicación. ¡Eso fue lo mejor!

Con esa filosofía, allá quedaron formados el grupo de profesores del colegio, el grupo que hace el noticiero y los programas, los que hacen el festival. Son como unas treinta personas.

En cuanto a los proyectos, a mí me enseñó a hacer proyectos el padre Joaquín Marco Villegas. Él venía de Estados Unidos y sabía cómo se hacían. Eso fue por la época de lo de Armero. Hice unos primero y después, haciendo cuentas, pueden llegar a ser unos cuatrocientos... El saber hacer proyectos incide en que la gente que quiere ayudar, puede ayudar. La escuela que uno debe aprender es la diferencia del perfil de las entidades. Digamos, Cerro Matoso tiene un perfil (nos aprobaron unos proyectos, como la emisora FM de Montelíbano, y los otros los hicimos por el lado del río San Jorge); el Banco de la República tiene otro perfil (nos han apoyado durante doce años, cada año un proyecto distinto); después los proyectos del Sena, son diferentes, tienen su perfil, entonces ya se sabe cómo recibirlos, cómo ejecutarlos, cómo pasar informes; la comunidad europea, los españoles (España nos ayudó mucho en proyectos educativos, sociales y forestales), los americanos, los canadienses, los peruanos... Entonces es aprender a hacer proyectos de acuerdo con el perfil de cada uno. En lo del retorno de Batata nos ayudaron como catorce entidades; es el proyecto que más me acuerdo.

Hay algo de lo cual no he hablado y es la Casa de la Cultura, pues esta acoge la emisora, el centro informático, el Sena, el museo, el colegio. Cuando yo llego a Tierralta eso estaba incipiente. Lo hizo el padre Sergio para poder utilizar los programas por la paz, pues necesitaba una institución para pasar proyectos. Pero yo la modifiqué y es una corporación. Entonces, está el museo con investigación de la cultura Sinú; el centro de cómputo, con treinta computadores; el colegio, con un promedio de ochenta o noventa graduandos anuales; los cuatro programas piloto que ha habido del Sena; la

emisora y el Festival Sergio Restrepo... Ahí están... Si no existiera la Casa de la Cultura, tendríamos que armar un reglamento para cada uno y sería complicadísimo.

La comunicación social goza de una hipoteca social, un contenido que es para comunidad, un difundirlo, un entregarlo a quien lo recibe y aprender de quien lo recibe. El estar en contacto real con la comunidad en contenidos es lo más valioso de la comunicación. A mí no me interesa un Yamid Amat, que busca es dónde está la falla de una cosa para publicar la noticia. Si hubiera seguido esta tendencia, sería un Juan Gossaín; con buena escritura, pero un burgués sin contacto con lo social, con lo teológico...

En todo esto es muy importante las comunidades vivas, porque son la organización de la vereda en sí misma, en donde el líder de la vereda con su comunidad siente que llevan el mismo camino. Eso genera una camaradería única, en una Colombia diferente.

En la actualidad ando metido en lo que es DCI (Doctrina Codificada y Compilada de la Iglesia), o sea, el que sabe, ejecuta y tiene poder. La comunicación y la información son hipoteca social. Me alegra que otros estén en este tema, pues una persona que tenga acceso al conocimiento lo llevará a la hipoteca social, a un compromiso. Quien comunica valores cumple una función social; quien utiliza los valores para conocerlos y enriquecerse no cumple esa función social, pues esta función es un hecho moral, ético o de sociología universal.

¿Por qué digo esto? Hace mucho tiempo las diferentes instituciones –el CELAM, el Vaticano– han planteado que “quien es administrador, no tiene tiempo de leer, por eso tiene que dejarse ayudar”. Por ejemplo, sí se plantea dar vivienda a los más pobres en zonas urbanas, pero muchas veces son decisiones a la carrera, a donde no se ponderan bien sus pros y sus contras. Esas viviendas pueden ser un problema en el futuro, por no tener la información suficiente. La idea es facilitarle a ese administrador el acceso a esos contenidos; gerentes que no tienen tiempo para leer, que quieren ayudar pero no

tienen la ruta, no tienen mala voluntad sino falta de tiempo.

Denunciar es fácil. Decir que hay injusticia, falta de vivienda, desplazados...Es fácil decir, lo difícil es el hacer, el cómo, la solución. Por eso hay una cantidad de información de diferentes entidades que nos pueden ayudar para esto.

Las sociedades bien pensadas gozan de una hipoteca social que es el culmen de la doctrina social, en donde todos aportan la mejor solución para evitar la lucha de clases...

De nada sirve una teoría si no hay un diagnóstico de un lugar en donde se puede aplicar correctamente. Teoría sin práctica es un carro sin ruedas...Es como una rueda sin eje, pues ¡No rueda! Ojalá esto mismo lo hagan las universidades, que es coger esa teoría respecto al problema vital, buscar el sitio de aplicación y el cómo de la solución. Mi sueño es lograr ese medio de comunicación. (Cifuentes, 2016, pp. 125-143)

### **4.3. MIMESIS III DE LAS HISTORIAS DE VIDA.**

En esta parte se hace una interpretación de las historias de vida de los cuatro comunicadores, de los momentos en donde se habla o menciona acciones que van referidas al liderazgo en su vida.

Esta refiguración o mimesis III, según Ricoeur marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector; plantea que lo que se comunica va más allá del sentido de la obra, un mundo que constituye y proyecta su propio horizonte, además es la que engendra la relación de mimesis III con mimesis I por medio de mimesis II.

#### **4.3.1. Néstor Cárdenas.**

“En ese nuevo trabajo, me vínculo con el equipo de comunicación dirigido por Bernardo Toro (Director del Programa de Comunicación y Cultura de la Fundación, y además Director del énfasis en Televisión de la Javeriana)” (Cifuentes, 2016, p. 54). “En ese momento empiezo a tener contacto con lo social, a ver otra perspectiva totalmente diferente a lo que venía trabajando. Grabo



eventos con las comunidades y empiezo a tomar fotografías” (Cifuentes, 2016, p. 54).

A nivel académico, me impacta mucho “Germán Rey, él fue jefe mío o Bernardo Toro con el tema de educación, pero también están los comprometidos con los procesos comunitarios que combinan lo teórico y comunitario Alma Montoya, Lucelly Villa, José Ignacio López Vigil, Daniel Prieto Castillo” (Cifuentes, 2016, p. 55).

El ejemplo de cómo una persona, inspira a este comunicador y luego cómo otras personas que va conociendo en el camino a nivel teórico y práctico, inspiran y forman su quehacer.

“Los mayores problemas son la permanencia de los líderes y de las personas en los procesos sociales, porque son de tiempo y de constancia” (Cifuentes, 2016, p.64). La gente hoy día hace cosas para sobrevivir, un líder que se dedique al trabajo social “descuida a su familia o a su trabajo, eso le genera una tensión entre trabajar para la subsistencia de mi familia o se le mete a esto de lleno, ese es el mayor problema, más que la falta de ganas” (Cifuentes, 2016, p.64).

Identifica a los líderes, tiene un concepto práctico y teórico para hacer eso, con sus fallas y contexto; “sabe que hace falta formarse en ese campo, pero considera que es algo del día a día a lo cual no se le presta la atención requerida como un campo de conocimiento” (Cifuentes, 2017, p.71).

#### **4.3.2. Soraya Bayuelo.**

¡Y ahí sí que desperté el liderazgo local!, “con un grupo de amigos, que ahora son mis amigos después de esa época, nos metimos en el comité estudiantil, hacíamos las tómbolas, los campeonatos. Marcha del libro, marcha del ladrillo, todo, todo, éramos los veedores de los profesores que no iban a clase” (Cifuentes, 2016, p. 71). También no la pasábamos con otros “maestros bien bacanos, empezamos a escuchar la música latinoamericana, a leer las cosas que se discutían en la universidad, leíamos Kant, Marx, poetas un poco de vainas las empezamos a leer en quinto de bachillerato, hacíamos tertulias, mesas redondas” (Cifuentes, 2016, p. 71). Todas las noches en el parque nos sentábamos a componer el mundo, “mis amigos montaban obras de teatro, el otro era poeta, otro cantaba, en esa banca del parque de la plaza central fue a dónde se dio nuestro proyecto

comunicativo y cultural, de alguna manera, cuando veníamos después de las clases” (Cifuentes, 2016, p. 71). “Inicialmente comenzamos en la casa de un compañero y luego en la casa de una maestra y después fuimos a la plaza pública a tertuliar, éramos bohemios, pero muy sanos, no tomábamos ron como ahora...Jajaja, muchas ideas muchas, muchas” (Cifuentes, 2016, p. 71).

Carmen de Bolívar estimula a esta comunicadora como líder, ya que se identifica plenamente un contexto y situación personal durante su adolescencia.

Obviamente que nos da más luces, yo creo que de alguna manera uno se hunde en la escuela de la pedagogía transformadora, entonces lo que es “Kaplún, Freire, Barbero (esos son de los maestros que uno se enamora y pone en práctica), un gran sociólogo como lo es Orlando Fals Borda, fue fundamental para mí sobre todo en estas épocas del conflicto, con sus teorías” (Cifuentes, 2016, p.77). La vida y las experiencias de escuchar a los otros, a los abuelos, a “la gente de tu propio pueblo, estar aquí sentir el territorio, hablar con la gente en los momentos buenos, difíciles, meterse en la parte cultural, conocer la estructura de las raíces nuestras, es fundamental en un proyecto como el nuestro” (Cifuentes, 2016, p.77). La savia que hemos chupado es “la de la vida y lo de que la gente nos han enseñado, nuestros campesinos, nuestra lucha agraria, las mujeres Berracas de los Montes de María, las madres, esos han sido nuestra savia, los mejores teóricos para nosotros” (Cifuentes, 2016, p.77).

Vital el papel preponderante de la comunidad, sus experiencias, su sabiduría, además se ve cómo hay teóricos que también inspiran la labor diaria.

He tenido Maestros como Benjamín Puche, un hombre valioso en mi vida, “él es un amigo mío que vive en Barranquilla, ingeniero civil, que fue etnógrafo, investigador popular del estilo de Compay Goyo. El me marcó porque siento que me dio las luces para investigar, para hacer empíricamente la etnografía, la antropología” (Cifuentes, 2016, p.81). Ese cariño por “los Sinúes, la raza, la región me lo infundió él, él descubrió la ecuación del sombrero vueltiao, acompañaba a los indígenas de Sotavento, es un hombre que está relegado sin reconoci-

miento, pero uno de mis mayores inspiradores con la comunidad” (Cifuentes, 2016, p.81).

#### **4.3.3. Alma Montoya.**

“A la parroquia llegan a trabajar unas monjas extranjeras, belgas, que a ellas les debo muchísimo esa vocación de misión y de trabajo social, y hago memoria de una de ellas y es Elsa Vanden Bucke” (Cifuentes, 2016, p.94). “Pues después de trabajar con nosotros aproximadamente año y medio, dos años, la destinan para Ruanda, y ella muere allá en medio del conflicto, traigo a recordación la película ‘Hotel Rwanda’ que nos rememora esa época” (Cifuentes, 2016, p.94). Según el texto de Cifuentes (2016), yo desde los siete u ocho años, sentía las ganas de ser misionera, yo soñaba ser como una “Teresa de Ávila (era muy templada y arriesgada, de adolescente se escapó con su hermano iban a evangelizar transfrontera, otra cosa que me llamó la atención es que hizo una reforma en la vida religiosa incluso para las comunidades masculinas)” (p.94). “Andando, callejeando, jajajja, entonces ella me decía usted va a terminar en una comunidad que esté vinculada con algo de comunicación, porque te encanta todo eso” (Cifuentes, 2016, p.94).

Por eso a los quince años con la celebración grande de los “quince”, ya está mi decisión tomada voy a entrar “a un convento, ya conozco otras comunidades, pero me encanta Paulinas, en ese momento son las más modernas de la época. Se quedaron en la modernidad esa época, pues después de eso no se ha progresado mucho...Ja ja ja ja” (Cifuentes, 2016, p.94).

La monja Belga “inspira a Montoya, junto al imaginario que da Teresa de Ávila, como modelos de vida, desde la adolescencia, no se habla de liderazgo, pero si se sabe que necesita unas características personales, para hacer lo que quiere hacer” (Cifuentes, 2017, p.72).

Con todo este movimiento de la teología Latinoamericana, también está la educación popular, aquí tenemos a Pablo Freire, a Mario Kaplún, yo fui amiga de Mario Kaplún, trabajamos juntos, el viejo tenía su genio pero éramos amigos, suena pretencioso hoy decirlo al pasar de los años, pero él me quería y admiraba por el

trabajo que hacía, cuando fui fundadora, directora del programa de comunicación de la Universidad Salesiana en Quito, me acuerdo que me lo llevé y me dijo: “Montoya este es el tipo de universidades, que hay que hacer en el continente” . (Cifuentes, 2016, p.96)

Montoya es su vida profesional, se relaciona directamente con teóricos inspiradores.

Después de todo esto, había un salesiano que se llamaba Juan Botasso, antropólogo, investigador era fundador de una editorial “que se llama Abya Yala, la cual se dedica a la antropología del mundo indígena, especialmente amazónica, el daba clases en la Universidad de Loja, en el sur de Ecuador, esta institución es la primera en dar educación a distancia” (Cifuentes, 2016, p.103). “Yo era amiga de Juan y por medio de él, el programa de Antropología me ofrece si podía manejar la parte de comunicación, así pues me llegaban los trabajos mensuales de los estudiantes” (Cifuentes, 2016, p.103).

Entre conocidos del campo de la comunicación “se dan oportunidades de trabajo, identifica capacidades y confianza en lo que puede realizar, es decir, hay inspiradores en trabajos conjuntos, en este caso Juan Botasso, al hacerse cargo de la parte de comunicación en una universidad” (Cifuentes, 2017, p.72).

Yo admiro a José Ignacio López Vigil, lo admiro “porque ha sido un arriesgado y por su temperamento, pues despierta afectos y odios, también por compartir una primera Segunda realización del Festival de Radio Apasionados y Televisiónarios y los intentos por hacer un tercer festival hace año y medio” (Cifuentes, 2016, p. 108). Él ha salido adelante sin “importarle los celos que se viven en las organizaciones, lo que él se ha metido en la cabeza, cree que es eso, lo cumple y lo lleva adelante, por eso lo he admirado muchísimo en el campo de la comunicación” (Cifuentes, 2016, p. 108).

También son inspiradores en sus decisiones, en el quehacer, sus amigos con los que hacen eventos de comunicación, esos eventos a la vez producen conceptos que los forman.

“Retomando mis pasos de la venida de Ecuador acá. Yo me desvinculé legalmente de Paulinas, de la institución religiosa, pero seguimos con una relación de trabajo en estos doce años como asesora y

capacitadora” (Cifuentes, 2016, p.117). Ahora ya cerramos estos dos ciclos, hasta el año pasado, porque hacíamos equipo con Lucelly, con la “que llevábamos trabajando 35 años, que era la líder por parte de Paulinas en ese campo de comunicación pues la trasladaron para Ecuador. Ya es una etapa cumplida, ahora hay que potenciar lo del grupo Comunicarte y la Fundación Sumapax” (Cifuentes, 2016, p.117).

Las personas conocidas en el camino se hacen amigos, son fundamentales en el proceso y se les tiene presentes para proyectos presentes y futuros.

#### **4.3.4. Jorge Uribe.**

El padre Rafael Valserra fundó a Cenpro, centro de producción. Cuando “yo estaba en teología, mi superiores me decían: ‘Vaya estudie, pero quédense quieto’, entonces apareció en ese momento, el padre Rafael Valserra dando un curso de comunicación a los estudiantes de la Compañía de Jesús en Santa Rosa de Viterbo” (Cifuentes, 2016, p. 129). “Allá entonces necesitaban al comunicador técnico, entonces yo fui, escuchaba al padre Valserra y le intercomunicaba las cosas, fuimos un grupo de jesuitas de ocho o diez, estudiantes todos” (Cifuentes, 2016, p. 129).

Más sobre la experiencia con Valserra:

“Las charlas de Valserra...Él tenía la forma de enseñar ‘metiendo la gente al agua’, entonces si estamos en un tema de humanidades, exprese algo de humanidades, un drama, una poesía, si es de filosofía exprese algo de filosofía” (Cifuentes, 2016, p.129). En cuanto a la comunicación es “el hecho de comunicar lo que se está viviendo, no es una teoría aislada de la comunicación, de las cosas importantes para entender en esa reunión en Santa Rosa, es que más que reflexión, hay hecho, eso es lo interesante” (Cifuentes, 2016, p.129).

Para Cifuentes(2017): “El padre Valserra fue una persona que marcó la forma de pensar de Jorge Uribe, por su forma de ver el mundo y como actuaba en la circunstancias cotidianas, por ejemplo la manera de enseñar” (p.73).

Yo fui amigo de Monseñor Salcedo, pues lo conocí a través del jesuita “Antonio Salcedo (Tuco Salcedo) que también sabía de electrónica y nos vinculamos para construir un transmisor de Radio

Sutatenza. Viajé a Nueva York a atenderlo en sus últimos días, estabilizarlo en su nostalgia y en sus crisis en todo sentido (Cifuentes, 2016, p.137).

Personas con capacidad de decisión y de acción se encuentran en el camino y “trabajan en proyectos en conjunto, no necesariamente proyectos firmados, sino en donde se involucran gustos y capacidades; el ejemplo es cómo Uribe con su conocimiento en electrónica y física ayuda a construir la antena de radio Sutatenza, pensada por Salcedo” (Cifuentes, 2017, p.73).

#### **4.3.5. Lo que se percibe en las historias sobre liderazgo y comunicación.**

En ninguno de los testimonios “se habla de una formación en liderazgo, de esas capacidades y experiencias de personas que los marcaron, cada uno se formó aisladamente en esas capacidades, no mencionan de manera espontánea ¡Yo me formé en liderazgo, en este a tal lugar!” (Cifuentes, 2017, p.73). Pareciese que se da por sentado que los comunicadores que ejercen la comunicación popular, ya son líderes naturales; ya sea por omisión o por silencio, brilla por su ausencia la formación en comunicación y liderazgo.

Por otro lado, las cuatro historias de vida están atravesadas por la historia del país, la violencia estructural, la ausencia de Estado, la creación de una nueva constitución en 1991, que da nuevas herramientas democráticas a la ciudadanía, hacen que sean parte de ese nuevo país que se construye, con otras perspectivas y esperanzas, las cuales se reflejan en las acciones de esos comunicadores con la proyección y quehacer de su oficio.

Sus experiencias con personajes o autores teóricos que inspiran, se “quedan desarticuladas. No hay una metodología que las una e integre, para generar conciencia y conocimiento compartido de esos seres humanos que buscan responder de manera activa a sus cuestionamientos de vida, los cuales mueven proyectos de vida como profesionales” (Cifuentes, 2017, p.73).

“Las respuestas de algunos académicos y personas que trabajan este campo del saber es que se entiende como un saber tácito” (Cifuentes, 2017, p.73). Regla que se cumple al no estar presente la formación en liderazgo y comunicación, en los testimonios de estos

personajes con gran experiencia y de diversos orígenes en el campo comunicativo.

Como se mencionaba anteriormente, al hacer las primeras indagaciones sobre el tema del porqué no hay estudios formales de liderazgo en comunicación popular o comunicación para el cambio social, “las pesquisas se refieren a textos de la rama de comunicación organizacional o de la psicología, o algunos expertos del campo apuntan a que es algo que se entiende como tácito” (Cifuentes, 2017, p.73). Es decir, “que por el hecho de que una persona se haga cargo de un tipo de iniciativa ya es una persona que tiene esas características de líder” (Cifuentes, 2017, p.73).

Por eso los comunicadores en sus testimonios, –quienes hablaron de manera libre de sus temas (de eso se trata la metodología de las Historias de vida) o por asociación libre–, “en ningún momento se habla de una formación puntual en liderazgo y mucho menos de la formación en comunicación y liderazgo” (Cifuentes, 2017, p.73).

Se obvia el tema de liderazgo, se entiende que es gente de servicio y emprendedora; hay un considerable material de comunicación concerniente a temas organizacional, libros escritos por los gurús de la materia a nivel internacional, o libros que tratan el tema exclusivo desde el enfoque transaccional o la psicología, pero casi nada sobre el tema que nos compete, o se encuentran algunas referencias parciales.

Una de las posibles razones para no encontrar este tipo de material es porque ‘falta construir ese relato en el país’, como lo decía Pecaut (como se citó en Martín-Barbero, 2005): “Lo que le falta en verdad a Colombia, más que un mito fundacional es un relato nacional”. “Se refería a un relato que posibilite a los colombianos de todas las clases y etnias, regiones, género y edades, ubicar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de duelos y de logros” (Cifuentes, 2017, p.74). “Un relato así es para mí aquel que logre romper y superar los revanchismos de facciones movidas por intereses irreconciliables, y empiece a tejer una memoria común” (Martín-Barbero, 2005, p.168).

Otro de los factores sobre el escaso material, el cual mencionábamos en el capítulo 2, lo vuelvo a mencionar por importantes que es son cuestionamiento para esta investigación, lo enuncia el texto *Entre*



*saberes desechables y saberes indispensables*, al referirse a la formación en la educación superior: “¿Y a todas estas dónde está la universidad? Siempre llegando tarde. ¿Y algo interpela a la universidad? Sí, el mercado. ¿Y podría ser distinto? Sí, necesitamos pensamientos interfase entre sociedad y universidad” (Martín-Barbero, 2009, p.169). Académicos e investigadores “que imaginen y produzcan regímenes novedosos de signos, símbolos y estrategias para contar con y para la realidad. Sí, es posible una universidad que deje de ser máquina de mercado y se convierta en laboratorio de posibilidades futuras” (Martín-Barbero, 2009, p.169).

Martín-Barbero agrega que la producción simbólica del país, está más en los medios de entretenimiento que en las aulas de clase de las universidades (los académicos); pasa mucho más por la literatura y el cine que por las líneas de investigación de la academia, lo cual le pertenece más a los jóvenes y a los migrantes que se atreven a gritarla en músicas.

Se plantea, habría que ir más allá del salón de clase, por una vez, ya que lo que se habla en el aula no es tan sólo un mundo sino traer el mundo a clase, de esa manera se cuestiona que la universidad debería participar en los procesos de formación de líderes sociales y gestores, tanto interna como externamente.

Como lo citan los variados autores de *Entre saberes desechables y saberes indispensables*, “Y el campo intelectual está lejos de la autocrítica, puro consignismo”, confirma Alicia Entel. “Hay que poner al país en nuestro calendario cotidiano, hacernos cargo de los acontecimientos, abandonar la certeza de los intramuros”, gritan Martín-Barbero y Reguillo. “Pensar la nación es detenerse a escuchar. Un escuchar urgente”, dicen Martín-Barbero y Marroquín. “Debemos salir al campo abierto, a la intemperie y ensayar voces capaces de contagiar espíritu crítico”, incita Rossana Reguillo (Martín-Barbero, 2009, p.169). Ojalá ellos sean coherentes y también lo hagan y no sólo lo enuncien.

Las demandas por parte de la comunidad son fundamentales, muestran “la necesidad de tener formación en liderazgo y comunicación, se muestra la necesidad de alguna estructura de formación en liderazgo y de la comunicación como un vehículo para que se traten



ellos mismos y sus problemas de una manera diferente” (Cifuentes, 2017, p.74). Logrando romper los silencios, en comunidades que no ven a la comunicación como una opción para resignificar nuestro mundo simbólico desde lo individual y comunitario, para procurar dar soluciones a los problemas comunes (Cifuentes, 2017, p.74).

Retomando a uno de los padres de la comunicación en América Latina, el boliviano Luis Ramiro Beltrán en algunas de sus entrevistas, ya avizoraba alguna manera de formación en liderazgo; hablaba de formación o educación de los comunicadores, pero no lo veía en términos de liderazgo, como lo dice en Franco & López (2011), en donde ve tres aspectos:

El primero es “el aprendizaje del uso óptimo de los medios de comunicación masivos, interpersonales y mixtos, en la función educativa pero no formal” (Franco & López, 2011, p.175). Esto lo hacen, pero no cree que lo tengan tan claro como una categoría que ejecuten o visualicen. Dice que muchos lo hacen tácitamente, de la manera no formal en su función de educar. Pero, para que sea más efectivo por ejemplo, propone que sería bueno ver cómo la publicidad masiva nos puede llevar a generar y fortalecer unos medios alternativos, no sólo criticando esos medios masivos sino viendo también cómo estos pueden servir de puentes de construcción de una nueva comunicación, así el camino para realizarlo no sea fácil.

El segundo punto propuesto “es la orientación y la metodología para hacer esa comunicación educativa fuera del aula, basada en el diálogo franco, verazmente participativo y cordial, no en el monólogo impositivo” (Franco & López, 2011, p.176). Es decir que los comunicadores deben aprender a ser inspiradores, promotores, mediadores y servidores, no unos verticales y rígidos preceptores.

El tercero punto, es “la capacitación en la programación de sus acciones, sean ellas de contacto directo o indirecto; es decir, formación sistemática en la planificación de mensajes, en el seguimiento de ellos hacia el público previsto y en la evaluación del impacto alcanzado” (Franco & López, 2011, p.176). Dice que a los comunicadores les hace falta documentarse y que escriban más sobre sus quehaceres, para que ese conocimiento que han tenido no se pierda (hacer memoria), pues sus exhaustivas tareas de trabajo con las comunidades en el

día a día no les permiten pensar en esta opción. Por eso, es transcendental visualizar sus saberes y oficios para que los comunicadores que vienen detrás aprendan de sus experiencias, si no, estas no dejan de ser más que anécdotas de lugares comunes que se transmiten oralmente.

Al ver el panorama de la interpretación de las historias con las tendencias del tema, nos muestra la necesidad de una formación en comunicación y liderazgo, entiendo ese liderazgo desde el ser, no como un objeto, viendo cómo se interpreta desde su contexto, entendiendo que toda “esa dimensión humana es su vida, vivida y reinterpretada por él mismo y por los otros seres con los que convive y se da sentido; ese es el nuevo sentido para poder repensar una comunicación en acción, en continuo cambio” (Cifuentes, 2017, p.74).

#### **4.4. LUEGO DE LA HERMENÉUTICA, LA PROPUESTA: UNA ESCUELA DE LIDERAZGO EN COMUNICACIÓN**

Para hablar de una escuela hay que hablar de sus orígenes; para los griegos clásicos *skhole* significaba la escuela:

Estudios de Arendt (1993) revelan que ya desde la Grecia Clásica la palabra “*skhole*”(ocio), significaba exención de toda actividad productiva y la condición propicia para la contemplación, la reflexión e introspección, caminos necesarios para encontrar la felicidad mediante el desarrollo de los talentos humanos más elevados. En esta misma línea, siguiendo a De Grazia (1966), vemos que Aristóteles postuló que el ocio era un estado en el cual la actividad se lleva a cabo como un fin en sí mismo, a diferencia del trabajo y de las ocupaciones para la subsistencia, que solo serían un medio para alcanzar otros fines. Desde esta visión el ocio era comprendido como una de las formas privilegiadas para acceder a la felicidad, razón primera de la existencia humana. (Elizalde, 2010, p. 438)

Por otro lado nos dice:

Elizalde (2010) que en su origen en Grecia el ocio o “*skhole*” era “fundamentalmente positivo. En esa época era entendido como el tiempo disponible y como la ausencia de la necesidad de estar ocupa-

do, lo que permitía la contemplación filosófica, el desarrollo de las artes y de los talentos superiores (De Grazia, 1966)” (p. 443). Un elemento importante de señalar es la necesidad de “desmitificar la visión de ocio de Grecia, ya que ella suponía que este solo podría ser vivido por personas libres y pertenecientes a las elites de la sociedad, por lo tanto, posible solo para determinados segmentos privilegiados de la sociedad” (Elizalde, 2010, p.443). Negando así la existencia de todas las manifestaciones culturales de ocio en el resto de la sociedad griega.

De esa manera, la palabra escuela en sus orígenes nos permite el surgimiento de una condición contemplativa ligada al conocimiento de las cosas que rodean al hombre y a un ideal de vida. Lo cual va más allá de algo formal, ya que al comentar sobre una escuela, en su generalidad la entendemos como algo rígido, normatizado en donde lo último para lo que vamos a tener tiempo es para el “ocio”; ese ocio entendido no desde la sociedad griega sino desde las sociedades modernas, en este caso de comunicadores populares que vienen de diferentes sectores de la sociedad y no exclusivamente de las élites como los helenos en la antigüedad.

Pero de la mano de la palabra escuela hay otra definición que va íntimamente ligada de ésta y es la de *paideia*:

La *paideia* es el proceso de plasmación del hombre, tanto en cuanto individuo como en cuanto pueblo. *Paideia* y *Polis* son indisolubles, lo mismo que individuo y *Polis*. El individuo es producto de la *Polis*, pero la *Polis* es modelada por las grandes individualidades que surgen en ella (Vergara, 1989, p. 153).

No existe un único modelo de *Paideia*; consistiendo, en última instancia, de la confrontación, el interjuego o “entre los distintos modelos de humanidad que, engendrados por los grandes hombres, intentan convertirse, cada uno de ellos, en la forma más perfecta posible de humanidad, en una imagen conforme a la cual pueden modelarse los miembros de la *Polis*” (Vergara, 1989, p. 153). La vida en la *Polis*, el vivir intensamente las “prácticas exigidas por esa vida, constituye el troquel en que se forja el hombre culto o virtuoso. La *Paideia* encierra

siempre una ‘cultura general’, es decir con rasgos comunes, en todos los ciudadanos, polifacética, integradora y diferenciadora al mismo tiempo” (Vergara, 1989, p. 153).

Vergara (1989) nos dice que tener una definición unilateral de *paideia* resulta imposible. Ya que usualmente se entiende asociada con palabras como: "educación", "cultura", "formación", "instrucción", etc. Por eso, el término griego posee un carácter dinámico abarcando todas estas traducciones. Al recorrer su compleja naturaleza plantea que la única forma de entenderla es como fenómeno cultural, el fenómeno griego por antonomasia. Resaltando su carácter, con una palabra moderna, que mostrara su espíritu.

Para Vergara (1989) los griegos quieren presenciarla, verla actuante no sólo intuir la forma humana sino que, eso es lo que dirige la *paideia*. Por eso cita en ese sentido a Hegel al decir que, al espíritu griego lo ve como al ‘artista plástico, que convierte lo natural en expresión del espíritu’.

El trabajo que el hombre realiza para apropiarse su naturaleza esa es la *Paideia*. La “naturaleza humana necesita formación y ello requiere un artista. Pero la voluntad del artista no depende de su particular gusto o arbitrariedad, pues se trata, precisamente, de hacer aparecer la naturaleza en conformidad con su propia norma, con ella misma” (Vergara, 1989, p.158).

Por eso se habla del término “escuela”, una escuela que es libre, que no está normalizada pero plantea temas básicos o mínimos para tratar, pero evocan lo vivenciado por esas personas libres, los cuales son formados por sus propias comunidades, ese espíritu (*paidea*), que hace parte de su experiencia, y a la vez, sus pensamientos parte de esa misma naturaleza, siempre continua y cambiante; esa es la esencia de estos comunicadores que se interpretaron.

De esa manera, plasmaremos esos temas mínimos que debería tener esa “escuela” para trabajar esas experiencias y reflexiones de estos comunicadores populares o para el cambio social; puede que se cambien o se sumen otros a través del tiempo, ya que el conocimiento es dinámico a la par que las dinámicas de la vida y la realidad.

Por eso se hace una pregunta ambiciosa ¿Cómo pretender formar a comunicadores populares desde esta escuela? A esta altura de la in-

investigación parcialmente se puede responder, desde la experiencia de vida de cada ser y desde una cantidad de sentidos extralingüísticos que no se comunican conscientemente pero están presentes, desde una educación entendida como una especie de cultura general, con rasgos comunes, en todos los ciudadanos, polifacética, integradora y diferenciadora a la vez.

En donde esté en juego el vivir como humanidad, pero entendiendo la palabra juego no sólo desde la rigidez académica, que es necesaria, sino también desde la pedagogía y la lúdica la cual nos enseña y muestra otras posibilidades de conocimiento, que nos ayuden a trabajar un modelo libre sin esquemas jerárquicos; además esa inteligencia narrativa o *phronética*, este tipo de inteligencia que forme no con la palabra sino a través de ella, en los aspectos comunicativos de la vida.

Como se hablaba en uno de los capítulos anteriores, en donde abordamos la identidad narrativa, en la cual la inteligencia narrativa se ve como un estatuto de inteligibilidad, concibiendo este tipo de inteligencia como una mismidad encontrada en el otro, estando más cerca de la práctica o la ética que de una simple teoría.

Hacer una escuela de este tipo es tratar de hallar maneras de buscar esa mismidad en el otro. Como habíamos mencionado, basados, más en lo extralingüístico en donde la cantidad de libros y reflexiones de estos líderes posibilitan hacer una imagen de lo que se quiere trabajar de ese sí mismo, la cual se puede ampliar al conocer más libros y experiencias comunicativas que aborden esta *paideia*; entendida como una base de reflexiones que luego se pueda aplicar a talleres o seminarios académicos, lúdicos o combinados lúdico-académicos, que aborden este tema, dependiendo de los múltiples públicos (poblaciones rurales o de ciudad, colegios, universidades, jóvenes, personas mayores etc.) que lo requieran; de ahí el nombre pretensioso de escuela, la cual quiere educar, pero de ahí a lograrlo... Esa es la tarea.

Pero lo que se bosqueja en este apartado son unas bases de reflexión que intentan una búsqueda de esa mismidad; pero no es un módulo fijo establecido, sino que, a la par de la investigación minuciosa, surja la práctica-ética que nos ha dejado la interpretación fenomenológica hermenéutica de las historias de vida, la búsqueda de lo

que hay detrás de la palabra liderazgo, las experiencias de otras personas líderes, otros ciudadanos del mundo, los que se contactaron (otras aparecieron accidentalmente), producto del ensayo y error que trae en su interior una pesquisa; pero que no hicieron parte del corpus investigativo, pero si tácitamente, ya que sus testimonios, al hablar coincidentalmente de este tema de tesis, serían como esa polis que le da la forma a la *paideia*, pues al hablar con ellos sobre la vida salen diferentes experiencias de la vida misma, de humanidad, consejos, reflexiones, sugerencias de libros, lágrimas, risas, que se sumaban a las de los cuatro comunicadores populares sobre los que gira esta investigación.

Por eso trataré de sintetizar cuatro temas que componen esta escuela: liderazgo, las experiencias de vida no entendidas como psique, ética, arte y humanidades. Siendo los tres últimos, resúmenes de libros que nos ayudarán e intentarán conformar esa escuela de la mismidad del otro.

Es importante ver cómo, en las historias de vida los comunicadores hablan de la gente de la vida real que los inspira; al verlos ellos en el campo de acción hacía que sus ideas y esfuerzos tuvieran todo el sentido, haciendo también (en algunos casos) que aprendieran con ellos cara a cara en las actividades, esto también se complementaba con figuras de teóricos que tenían sus mismos valores, además de los amigos con los que compartieron sus proyectos y su vida profesionales.

Por eso la escuela incluye experiencias y teorías que cuenten con esas demandas que tendrían los comunicadores; por eso se cita autores que reúnen estas características.

Luis Ramiro Beltrán, como lo dice en Franco & López (2011), habla de cómo fortalecer la formación y educación de los comunicadores; plantea que la publicidad masiva ayudaría a generar y fortalecer los medios alternativos como puentes de una nueva comunicación. En la época de Beltrán no había los canales de *You Tube*, ni las redes sociales o los teléfonos inteligentes con los que se cuenta en la actualidad, o la cantidad de canales que muestran miles de relatos, los cuales podrían ayudar como ejemplo o contra-ejemplo para fortalecer los medios alternativos.

Beltrán, también dice que los comunicadores deben aprender a ser inspiradores, promotores, mediadores y servidores, no de una manera

rígida; además, que tienen que documentar y escribir sobre sus quehaceres comunicativos. Ahí es donde una escuela de liderazgo como esta ayudaría a trabajar estos roles.

Como lo abordamos anteriormente, este tipo de liderazgo, desde las dinámicas empresariales, se ve a la luz del enfoque transaccional; pero los comunicadores se resisten a verse como un recurso humano, que los puedan cuantificar como a una cosa; por eso se trabajó desde la definición que dio Lowney (2013) en la que todos los seres humanos podemos ser líderes en todo lo que hacemos, en el trabajo, en la vida cotidiana, cuando aprendemos y enseñamos a los demás. Por eso dice que, para todos son líderes, ese liderazgo viene de adentro, no es un acto aislado sino que es mi vida, es una manera de vivir y es una tarea que nunca se acaba.

Dice Lowney (2013) que la mayor fortaleza de un líder es su visión personal, la que debe aplicar en el ejercicio diario de su vida; a aquella se llega como producto de la reflexión en su quehacer, en donde normalmente tiene cuestionamientos como ¿Qué es lo que busco?, ¿qué quiero?, ¿cómo encanto al mundo?

Plantea entonces cuatro pilares: conocimiento de sí mismo, ingenio (innovación), amor y heroísmo.

Lowney (2013) dice que: el hombre es tan pobre de espíritu, por eso se deja dominar por sus necesidades inmediatas, lo cual dificulta que la gente asuma un rol de liderazgo. También infiere que no hay forma infalible de liderazgo porque no hay nada infalible a la debilidad humana. Además, que hay que acoger al mundo más que abandonarlo y por ende, es más fácil hablar de cambio que vivir con él.

Junto a los conceptos de Lowney, lo que viene ahora es mostrar las otras ideas base de la Escuela de liderazgo; mostrar las ideas centrales que traen los textos: *El hombre en busca de sentido* (las experiencias de vida no entendidas como psique), *Ética planetaria desde el Gran Sur* (ética) y *Sin fines de lucro* (arte y humanidades).

Como en algún momento Ricoeur evocaba la pregunta ¿Qué sería de un texto sin lector?, esta investigación no hace excepción a esta práctica consciente y a la inteligencia narrativa, para que el mismo lector, en el caso de esta tesis, haga una interpretación de las ideas centrales y luego de los resúmenes de los textos, para poder interpretar



y cerrar de alguna manera los conceptos que se busca trabajar en esta escuela, como ese sentido que se busca constantemente en la vida, como esa Metáfora viva de la que nos habla Ricoeur.

En *El hombre en busca de sentido* (las experiencias de vida no entendidas como psique) del austriaco Viktor Frankl (1905-1995), en un inicio se había planteado como la psique humana, pero en este caso, siendo consecuentes con Ricoeur, la psicología es vista desde la fenomenología hermenéutica y no como una verdad revelada, sino dada al proceso hermenéutico de cada ser humano. El mismo Frankl (1991), dice que su experiencia como prisionero (psiquiatra de formación), en un campo de concentración en la II Guerra Mundial, es de difícil presentación metodológica ya que la psicología necesita distanciamiento científico para dividir entre la subjetividad y la objetividad, por eso es mejor verla como experiencia de vida con su visión profesional.

Entre las ideas del autor están: el que hay que hacerle más frente a las cuestiones filosóficas que a los conflictos emocionales; plantea una técnica de tratamiento denominada logoterapia, en donde el logos se entiende como conocimiento o sentido, con el que no se nace sino con el que se hace frente a la existencia; esta técnica se enfoca en el futuro.

Parte del éxito del tratamiento de su técnica, radica en el sentido del humor, ya que significa, por un lado que te gobiernas a tí mismo y por otro lado las coincidencias y detalles que muestra la vida, en el caso de la Shema Yisrael, como un desafío para vivir mis pensamientos.

La técnica de Frankl (1991) tiene a la voluntad de sentido como el protagonista central, lo cual es “la lucha por encontrarle un sentido a la propia vida, en contraste con el principio de placer en que se centra el psicoanálisis freudiano” (p.56). O el de la voluntad de poder del psicólogo Alfred Adler.

Dice que, el hombre es más que psique y que “el pandeterminismo es una enfermedad infecciosa que los educadores nos han inoculado” (Frankl, 1991, p.73). También plantea que en la modernidad vivimos una neurosis colectiva permeada por un nihilismo, que nos genera falta de significación y de trascendencia.

El libro *Ética planetaria desde el Gran Sur* (ética) del brasileño Leonardo Boff (1938), comienza con la pregunta ¿Qué mundo necesitamos construir actualmente?, por eso plantea una respuesta desde una



*éthos* mundial, un mundo que sufre tres problemas que lo tienen en crisis: la social, la del trabajo y la ecológica.

Boff (2001) establece la diferencia y el “cómo se relaciona la ética con la moral, *ethos* con < e > larga (morada) y *ethos* con <e> breve (los hábitos y costumbres)” (p.27). Para tener claridad en que de la ética personal se origina la moral.

La crisis que sufre el hombre en la actualidad es producto de los sistemas éticos de occidente, los cimientos de esta cultura se basan en el *cogito* cartesiano y el *logos* griego, los cuales entregan un elevado tributo al logocentrismo.

Boff (2001) propone un pacto ético donde la inteligencia emocional, la sensibilidad humanitaria expresadas por el cuidado, solidaridad generacional, responsabilidad social y con la naturaleza, sean actitudes que conmuevan, por eso el *pathos* no solamente es la razón ilustrada. El autor hace la pregunta ¿Cuál es la experiencia básica de la vida humana? A lo cual responde: es el sentimiento, el afecto, el cuidado; dice que no es el *logos* sino el *pathos*, es el Siento luego existo (*Sentio, ergo sum*), ya que el *pathos* es la capacidad de sentir, de ser afectado y de afectar.

Habla de que, antes de la hegemonía de la razón el hombre vivía una *mystique* de todas las realidades la cual se ha perdido debido al logocentrismo de la actualidad.

Plantea que el hombre es un ser de cuidado; sin cuidado la vida perece.

En el texto *Sin fines de lucro* (arte y humanidades) de la estadounidense Martha Nussbaum (1947), la autora nos habla de la existencia de una crisis silenciosa, en que las naciones sedientas de ingresos, desechan ciertas aptitudes que erosionan cualidades esenciales de la vida democrática.

Una de las virtudes del libro de Nussbaum (2010) radica en la manera “de utilizar sus conocimientos profundos sobre filosofía y teoría de la educación, tanto de origen occidental como de origen no occidental. Inspirada en el pensador indio Rabindranath Tagore (premio Nobel de Literatura y fundador de instituciones educativas experimentales)” (p.12), pero también “en Dewey, Rousseau, Winicott, entre otros; la autora crea un modelo de educación para el desarrollo

humano, que se presenta como un elemento indispensable para la democracia y para el cultivo de un civismo de orientación mundial” (Nussbaum, 2010, p.12).

Según Nussbaum (2010) las artes y las humanidades ayudan a chicos y grandes bajo la forma de juego, en diferentes espacios, incluso la universidad en donde experiencias de asombro, curiosidad, creatividad se profundizan en unas disciplinas humanísticas. Por eso, el abandono, el desprecio de las humanidades y las artes generan un peligro para nuestra calidad de vida y para las democracias, siendo esta obra un llamado a la acción para reemplazar un modelo educativo pernicioso y para repensar nuevas maneras de convivencia, conocimiento y experiencia.

#### **4.4.1. Cómo abordar una experiencia como sentido de mundo: *El hombre en busca de sentido.***

“¿Por qué no se suicida usted?” (Frankl, 1991, p. 6). Es una de las preguntas que hace Viktor Frankl, a sus pacientes los que manifiestan múltiples sufrimientos, para obtener las respuestas de donde extrae una orientación para la psicoterapia que él realiza.

Es imposible no pensar en el por qué una pregunta como estas hace parte de una terapia y cómo se llama esa manera de tratamiento psicológico que tiene preguntas tan fuertes y directas; ese procedimiento se denomina logoterapia y su creador es el Dr. Frankl. Es producto de su experiencia como prisionero de los campos de concentración nazi de la II Guerra Mundial:

Él mismo sintió en “su propio ser lo que significaba una existencia desnuda. Sus padres, su hermano, incluso su esposa, murieron en los campos de concentración o fueron enviados a las cámaras de gas, de tal suerte que, salvo una hermana, todos perecieron” (Frankl, 1991, p. 6). ¿Cómo pudo él? —que todo lo había perdido, “que había visto destruir todo lo que valía la pena, que padeció hambre, frío, brutalidades sin fin, que tantas veces estuvo a punto del exterminio—, ¿cómo pudo aceptar que la vida fuera digna de vivirla ?” (Frankl, 1991, p.6).

Según Freud, el origen de la neurosis está en la ansiedad que se funda en motivos conflictivos e inconscientes. Frankl define otro tipo, la que denomina neurosis noógena, la cual es la incapacidad del paciente para encontrar sentido y significación de responsabilidad en la

propia existencia. “Mientras Freud pone de relieve la frustración de la vida sexual, para Frankl la frustración está en la voluntad intencional” (Frankl, 1991, p.7).

Al autor le gusta la frase de Federico Nietzsche: “Quien tiene un por qué para, vivir, encontrará casi siempre el cómo”. Lo cual toma sentido al entenderlo en su método; “vivir es sufrir, sobrevivir es hallarle sentido al sufrimiento. Si la vida tiene algún objeto, éste no puede ser otro que el de sufrir y morir. Pero nadie puede decirle a nadie en qué consiste este objeto” (Frankl, 1991, p.8). De esa manera, cada uno debe hallarlo a su manera y aceptar la respuesta con la responsabilidad que esta le dé. Si triunfa en esa búsqueda, continuará deviniendo a pesar de las indignidades.

Frankl habla de su experiencia en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, como prisionero y como psiquiatra.

Lo que realmente le importa a él es determinar el verdadero sentido de ese esfuerzo que se tuvo. Hay mucha información sobre lo acontecido en los campos de concentración, lo clave es valorar lo significativo y propiciar que haga parte notable de la experiencia humana.

Plantea que es dificultoso hacer una presentación metódica del tema, ya que la psicología exige una cierta distancia científica, por eso se pregunta “¿Cómo el hombre que hace sus observaciones mientras está prisionero puede tener ese distanciamiento necesario?” (Frankl, 1991, p.16). Solamente los que serían ajenos al tema podrían garantizarlo, pero es mucha su lejanía para que tengan validez.

Al ver difícil el distanciamiento científico, propone dejar a otros la tarea de decantar hasta la impersonalidad los contenidos de la experiencia, con el objeto de “obtener teorías objetivas a partir de experiencias subjetivas, que puedan suponer una aportación a la psicología o psicopatología de la vida en cautiverio” (Frankl, 1991, p.16).

Frankl dice: “Es preciso hacer lo imposible para no caer en la parcialidad personal, y ésta es la gran dificultad que encierra este tipo de obras: a veces se hará necesario tener valor para contar experiencias muy íntimas” (Frankl, 1991, p.16).

Plantea desde lo académico lo difícil que es separar la subjetividad y la objetividad, sencillamente porque parten de la experiencia humana, lo cual es muy difícil de desvincular el sentimiento y la

razón, además de otros factores que afectan a un ser humano en medio de una situación tan adversa. Por eso, sencillamente escribe y deja al lector libre para apreciar con base en su criterio lo que considere relevante de esta experiencia de vida hecha método.

En medio del sinsentido que se vivía en estos campos de concentración, Frankl se acuerda de una frase del novelista Dostoyevski, asegurando ‘que el hombre es un ser que puede ser utilizado para cualquier cosa’, a lo cual se contestaría: Ciertamente, para cualquier cosa, pero no nos pregunte cómo (Frankl, 1991).

El adormecimiento de las emociones, la apatía, y el sentimiento de los prisioneros, los hacía insensibles a los golpes físicos diarios; debido a esa falta de sensibilidad, el preso generaba en seguida un caparazón protectora necesaria.

Cuando todo se ha perdido, el autor dice que es ‘el amor la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre’. Fue donde Frankl aprehendió el significado de los secretos del credo, la poesía y el pensamiento humanos, intentando comunicar:

“La salvación del hombre está en el amor y a través del amor. Comprendió cómo el hombre, desposeído de todo en este mundo, todavía puede conocer la felicidad –aunque sea sólo momentáneamente– si contempla al ser querido” (Frankl, 1991, p.46). Según Frankl (1991) cuando el hombre se encuentra en una situación de “total desolación, sin poder expresarse por medio de una acción positiva, cuando su único objetivo es limitarse a soportar los sufrimientos correctamente –con dignidad– ese hombre puede, en fin, realizarse en la amorosa contemplación de la imagen del ser querido” (p. 46). Comprendió el significado de las palabras: "Los ángeles se pierden en la contemplación perpetua de la gloria infinita" (Frankl, 1991, p.46).

Frankl durante su confinamiento se aferraba en su mente aún a la imagen de su mujer aun sin saber si ella seguía con vida. De esa manera, esta intensificar la vida interior ayudaba al prisionero a guarecerse contra la desolación, el vacío “y la pobreza espiritual de su existencia, devolviéndole a su existencia anterior. Al dar rienda suelta a su imaginación, ésta se recreaba en los hechos pasados, a menudo no los más importantes, sino los pequeños sucesos y las cosas insignificantes” (Frankl, 1991, p.47). “La nostalgia los glorificaba, haciéndoles

adquirir un extraño matiz. El mundo donde sucedieron y la existencia que tuvieron parecían muy distantes y el alma tendía hacia ellos con añoranza” (Frankl, 1991, p.47). Esos pensamientos muchas veces generaban llanto, pues se centraban en estos sentidos detalles.

En medio de aquella situación tan dura, la vida se hacía más intensa, ellos sentían la naturaleza, la belleza del arte, con más intensidad, como nunca hasta ese momento. El arte y la naturaleza son escapes del hombre, hacen resignificar los objetos externos a él retomando otro sentido, convirtiéndose en una salida a las espantosas circunstancias que vivieron. Otra de sus herramientas de vida era:

“El humor, era una de las armas con las que el alma lucha por su supervivencia. Es bien sabido que, en la existencia humana, el humor puede proporcionar el distanciamiento necesario para sobreponerse a cualquier situación” (Frankl, 1991, p.51). Aunque no sea más que por unos segundos.

Un ejemplo de esto es que, el mismo Frankl junto con un amigo, ejercitaban una obra para desarrollar su sentido del humor. Le proponía que debían hacer todos los días una historia divertida sobre alguna circunstancia que pudiera suceder al día siguiente cuando hipotéticamente los liberaran.

Por eso, para ellos, desarrollar el sentido del humor durante el cautiverio fue una especie de truco que aprendieron, como ellos denominaban: “mientras dominábamos el arte de vivir”, pues aún en un campo de concentración es posible practicar este arte y en cualquier situación difícil o no, que presente la vida, lo cual hace generar sentido de vida en cualquier momento.

Como dice Frankl (1991): “El ‘tamaño’ del sufrimiento humano es absolutamente relativo, de lo que se deduce que la cosa más nimia puede originar las mayores alegrías” (p.52).

Toda esa reacción era producto de un entorno que no reconocía el valor “de la vida y la dignidad humanas, que había desposeído al hombre de su voluntad y le había convertido en objeto de exterminio (utilizándolos al máximo, extrayendo hasta sus últimos recursos físicos) el yo personal terminaba perdiendo sus principios morales” (Frankl, 1991, p.57).

El autor describe que además sufrían de ciertos complejos. La “mayoría de los prisioneros sufrían de algún tipo de complejo de inferioridad. Todos nosotros habíamos creído alguna vez que éramos ‘alguien’ o al menos lo habíamos imaginado. Los trataban como si no existieran, como si no fueran nada o nadie” (Frankl, 1991, p.68). “(La conciencia del amor propio está tan profundamente arraigada en las cosas más elevadas y más espirituales, que no puede arrancarse ni viviendo en un campo de concentración. ¿Pero cuántos hombres libres, por no hablar de los prisioneros, lo poseen?)” (Frankl, 1991, p.68).

El texto intenta la explicación psicopatológica y presentación psicológica de las particularidades de un preso en un campo de concentración, y deduce que el ser humano es alguien inevitablemente influido por su entorno, viendo la estructura del campo de concentración como la que obligaba al detenido a modificar su conducta, por eso se hace preguntas frente a ese duro entorno:

“¿Y qué decir de la libertad humana?, ¿acaso no hay una libertad espiritual con respecto a la conducta y a la reacción ante un entorno dado?” (Frankl, 1991, p.70). Frankl (1991), sigue cuestionando:

“¿Es cierta la teoría que nos enseña que el hombre no es más que el producto de muchos factores ambientales condicionantes, sean de naturaleza biológica, psicológica o sociológica?, ¿el hombre es sólo un producto accidental de dichos factores?” (p.71). Los cuestionamientos centrales serían, las reacciones de: “¿Los prisioneros ante el mundo singular de un campo de concentración, son una prueba de que el hombre no puede escapar a la influencia de lo que le rodea? ¿Es que frente a tales circunstancias no tiene posibilidad de elección?” (Frankl, 1991, p.71)

En el caso de esta investigación, dice Frankl (1991), no es el campo de concentración sino alguna situación de la vida cotidiana dificultosa que tenga cualquier ser humano con ese tipo de características (claro, igualar tales circunstancias es difícil, pero también puede haber un beneficio de la duda), que podrían ser de carácter personal, familiar, laboral; ¿Será que en cualquiera de esas situaciones el hombre es sólo producto de su entorno y ante eso no se puede hacer nada?

Ante las preguntas el autor responde, que se puede contestar a todas estas preguntas con base en la experiencia “y también con arreglo

a los principios. Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre tiene capacidad de elección. Los ejemplos son abundantes, algunos heroicos, los cuales comprueban que puede vencerse la apatía, eliminarse la irritabilidad” (Frankl, 1991, p.71). “El hombre puede conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física” (Frankl, 1991, p.71).

Capacidad de elección es lo que el hombre tiene, pudiendo conservar un vestigio de libertad espiritual de independencia mental, ¡ojo! Un vestigio, dice el autor, pero creo que en un momento puede ser su todo, en esta modernidad, como diría Bauman (2002), amoldando estas circunstancias, pues es líquida, informe, fluida, en constante transformación. Por eso, la liquidez como es apropiada para aprehender la naturaleza de la etapa actual de la modernidad, que viven los ciudadanos del mundo; cuántas personas han visto su cotidianidad o un problema desde esta particular óptica, su cotidianidad le deja pensar en esto o hay que buscar algún medio o metodología que permita hacer esa búsqueda, que al final es lo que propone esta investigación.

El autor entiende que la libertad íntima nunca se pierde; esa libertad espiritual no se arrebató, haciendo que la vida tenga propósito y sentido. Además, dice que una vida activa sirve a “la intencionalidad de dar al hombre una oportunidad para comprender sus méritos en la labor creativa, mientras que una vida pasiva, de simple goce, le ofrece la oportunidad de obtener la plenitud experimentando la belleza, el arte o la naturaleza” (Frankl, 1991, p.72). Igualmente “es positiva la vida que está casi vacía tanto de creación como de gozo y que admite una sola posibilidad de conducta, a saber: la actitud del hombre hacia su existencia, una existencia restringida por fuerzas que le son ajenas” (Frankl, 1991, p.72).

A este hombre del campo de concentración “le están prohibidas tanto la vida creativa como la existencia de goce, pero no sólo son significativas la creatividad y el goce; todos los aspectos de la vida son igualmente significativos, de modo que el sufrimiento tiene que serlo también” (Frankl, 1991, p.72). Por eso, hace la reflexión: “El sufrimiento es un aspecto de la vida que no puede erradicarse, como



no pueden apartarse el destino o la muerte. Sin todos estos la vida no es completa” (Frankl, 1991, p.72).

El hombre en su vida cotidiana se enfrenta a su destino y tiene siempre oportunidad de conseguir algo por vía del sufrimiento. El hombre que acepta su destino y todo el sufrimiento que éste trae, la forma en que lleva su carga genera muchas oportunidades, para tener en su vida un sentido más profundo. Puede conservar su dignidad, su valor, su generosidad, como ejemplo de estas experiencias límite, son los enfermos incurables o terminales.

Lo que observaba psicológicamente el autor era que, en los prisioneros que permitían se debilitara su sostén espiritual y moral inter-no caían víctimas de las influencias denigrantes del campo de concentración. El hombre que se dejaba vencer porque no podía ver ninguna meta futura, se ocupaba en pensamientos retrospectivos; la mayoría de los presos pensaron que la oportunidad de vivir ya les había pasado, por eso no veían la vida como una oportunidad o desafío, así que solo se limitaron a vegetar (Frankl, 1991).

Los comunicadores populares intentan romper esas estructuras de pobreza interna que se vive en sus comunidades, al igual que luchar por esa connotación de masas que trae la modernidad líquida, en donde no se ve la vida como un desafío o una oportunidad sino, más bien, como en estar ahí en el mundo, muchas veces sin un sentido, como vegetando.

El hombre tiene la peculiaridad de que no puede vivir si no mira hacia al futuro:

“*Sub specie aeternitatis*, esto constituye su salvación en los momentos más difíciles de su existencia, aun cuando a veces tenga que aplicarse a la tarea con sus cinco sentidos” (Frankl, 1991, p.78). Por eso los prisioneros que perdían la fe en su futuro perdían su sostén espiritual; se abandonaban y decaían, se convertían en sujetos del aniquilamiento físico y mental.

En este momento del texto es cuando se retoma las palabras de Nietzsche: ‘Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo’, esa frase es la motivación que orienta las acciones psicoterapéuticas con respecto a los cautivos. Frankl dice que siempre “que se presentaba la oportunidad, era preciso inculcarles un por qué, una



meta, de su vivir, a fin de endurecerles para soportar el terrible cómo de su existencia” (Frankl, 1991, p.81).

Desgraciado de aquel que no tuviera ninguna finalidad, meta, no viera ningún sentido en su vida, ninguna intencionalidad; estaba perdido. En esos momentos la respuesta característica que solía dar este hombre a las palabras de ánimo eran: “Ya no espero nada de la vida, ¿qué respuesta podemos dar a estas palabras?” (Frankl, 1991, p. 81).

### *La pregunta por el sentido de la vida*

La respuesta a lo que enunciaban los prisioneros: “Ya no espero nada de la vida”, según Frankl (1991) es que, lo que verdaderamente necesitamos es un “cambio radical en nuestra actitud hacia la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros” (Frankl, 1991, p.81). Hay que dejar de hacerse preguntas sobre el significado de la vida y, más bien, “pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente. Nuestra contestación tiene que estar hecha no de palabras ni tampoco de meditación, sino de una conducta y una actuación rectas” (Frankl, 1991, p.81). Vivir significa, cumplir las tareas que la vida le tiene a cada persona, asumiendo la responsabilidad de hallar la respuesta correcta a los problemas que esto plantea.

Según lo planteado por el autor, las tareas y el significado de la vida, difieren de un individuo a otro, de un momento a otro, por eso es “imposible definir el significado de la vida en términos generales”. Nunca se podrá dar respuesta “a las preguntas relativas al sentido de la vida con argumentos especiosos. ‘Vida’ no significa algo vago, sino algo muy real y concreto, que configura el destino de cada hombre, distinto y único en cada caso” (Frankl, 1991, p.82). “Ningún hombre ni ningún destino pueden compararse a otro hombre o a otro destino” (Frankl, 1991, p.82).

Según Frankl (1991), “Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésta es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo” (p.82). “Nadie puede redimirle de su

sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga” (Frankl, 1991, p.82).

Cada ser desde su interioridad debe buscar respuesta a la carga que siente, cada ser es distinto, por eso la persona tiene que centrarse en su individualidad para lograr una actitud que le de la real oportunidad de solucionar lo que le preocupa. Hay una pauta de las importantes para poder enfrentar estas cargas que da la vida; ella es:

“Ningún poder de la tierra podrá arrancarte lo que has vivido”. No ya sólo nuestras experiencias, sino cualquier cosa que hubiéramos hecho, cualesquiera pensamientos que hayamos tenido, así como todo lo que habíamos sufrido, nada de ello se había perdido, aun cuando hubiera pasado; lo habíamos hecho ser, y haber sido es también una forma de ser y quizá la más segura. (Frankl, 1991, p. 86)

Somos nuestras experiencias, así el presente se vea duro, lo cual hace no ver en el horizonte todo lo que se vive, sino que el presente es uno solo pasado, presente y futuro, como lo vivieron los prisioneros, ya que en los momentos duros parece que solo la dureza del momento hace olvidar lo que somos, de dónde vinimos, qué sentimos en el pasado.

Otra de las pautas que tenía Frankl, para él y para sus compañeros que se encontraban en reclusión, era no perder las esperanzas, antes bien debían conservar el valor en la certeza de que nuestra lucha desesperada no perdería su dignidad ni su sentido. Les aseguraba que:

...En las horas difíciles siempre había alguien que nos observaba –un amigo, una esposa, alguien que estuviera vivo o muerto, o un Dios– y que sin duda no querría que le decepcionáramos, antes bien, esperaba que sufriéramos con orgullo –y no miserablemente– y que supiéramos morir. Y, finalmente, les hablé de nuestro sacrificio, que en cada caso tenía un significado. (Frankl, 1991, p.87)

La mayoría de las personas a las que seleccionaban los alemanes para trabajar en los campos de concentración eran sádicos, personas que disfrutaban la crueldad; de los brutales métodos del campo habían

sido testigos, también había personas endurecidas moral y mentalmente que no aprobaban, pero tampoco impedían hacer esas acciones de carácter sádico, que otros ejecutaban. Sin embargo se encontraba según el autor, algunos guardias que sentían lástima por ellos, pues algunos compraron medicina para curarlos, otros comandantes nunca les levantaron la mano para pegarles pues eran conscientes de mal que generaban, haciendo también el contraste con ‘el prisionero más viejo del campo que era peor que todo los guardias juntos’, observando toda esa situación de sinsentido que vivían.

De lo vivido Frankl concluye que: “hay dos razas de hombres en el mundo: la ‘raza’ de los hombres decentes y la raza de los indecentes. Ambas se encuentran en todas partes y en todas las capas sociales” (Frankl, 1991, p. 90). Los campos de concentración sacaban lo peor y lo mejor del ser humano, en sus profundidades más hondas, por eso se pregunta:

¿Qué es, en realidad, el hombre? “Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración” (Frankl, 1991, p. 90).

### *Después de la liberación*

Las personas en esta situación de encierro, cuando se sienten en libertad vuelven a aprender el sentido de vida, pero también algunos, por la situación de reclusión, ya perdieron la capacidad de alegrarse, razón por la cual debían volver a recuperarla; lo sucedido a los cautivos liberados se denominaba “despersonalización”, todo parecía como si fuera un sueño, improbable.

Las personas empezaban a comer insaciablemente, durante horas y días enteros, el cuerpo tiene menos contenciones que la mente, por eso, desde el primer momento se hace buen uso de la libertad. “Sorprendía pensar las cantidades que podrían comer. Cuando a uno de los prisioneros le invitaba algún granjero de la vecindad, comía y comía y bebía café, lo cual le soltaba la lengua y entonces hablaba y hablaba horas enteras” (Frankl, 1991, p.93). “La presión que durante años había oprimido su mente desaparecía al fin. Oyéndole hablar se tenía la

impresión de que tenía que hablar, de que su deseo de hablar era irresistible” (Frankl, 1991, p.93).

Según Frankl, la vida todavía lo estaba esperando al prisionero y había que recordárselo, que un ser humano aguardaba por, para que regresara. Pero cuando los liberaron, algunos se encontraron con que nadie les esperaba, era parte de las realidades que tocaba enfrentar. Los liberados fueron incapaces de comprender como pudieron soportarlo. Al llegar su liberación y “todo les pareció como un bello sueño; también llegó el día en que todas las experiencias del campo no fueron para ellos nada más que una pesadilla” (Frankl, 1991, p.97). “La experiencia final para el hombre que vuelve a su hogar es la maravillosa sensación de que, después de todo lo que ha sufrido, ya no hay nada a lo que tenga que temer” (Frankl, 1991, p.97).

#### *Sobre la logoterapia.*

Según el autor, se podría definir logoterapia en breves palabras. Mientras en el psicoanálisis, el paciente se “tiende en un diván y le dice a usted cosas que, a veces, son muy desagradables de decir, en la logoterapia, el paciente permanece sentado, bien derecho, pero tiene que oír cosas que, a veces, son muy desagradables de escuchar” (Frankl, 1991, p.99). En comparación con el psicoanálisis, la logoterapia es un método menos introspectivo (mirar al interior) y menos retrospectivo (mirar al pasado). “La logoterapia mira más bien hacia al futuro, a los cometidos y sentidos que el paciente tiene que realizar en el futuro” (Frankl, 1991, p.99).

“*Logos* es una palabra griega que equivale a sentido, significado o propósito. La logoterapia –o como algunos la han llamado la tercera escuela vienesa de psicoterapia–, se centra en el significado de la existencia humana” (Frankl, 1991, p.100). El hombre lucha por encontrarle un ‘sentido a su propia vida’ es la primera fuerza motivante, según la logoterapia. Por eso se habla de la “voluntad de sentido, en contraste con el principio de placer en que se centra el psicoanálisis freudiano y el de la voluntad de poder que enfatiza el psicólogo Alfred Adler” (Frankl, 1991, p. 100).

En algunos casos en los que “la insistencia de algunas personas en los principios morales no son más que una pantalla para ocultar sus

conflictos internos” (Frankl, 1991, p. 101). El desenmascaramiento de estos casos o la desmitificación cesará, cuanto el individuo se encuentre “con lo que el hombre tiene de auténtico y de genuino, por ejemplo, el deseo de una vida lo más significativa posible” (Frankl, 1991, p. 101).

Pues el logos, significado, ‘sentido’, “no es sólo algo que nace de la propia existencia sino algo que hace frente a la existencia” (Frankl, 1991, p.101). Pero este sentido no son espejismos sino que el sentido es algo que denota exigencia y desafío; ‘los ideales humanos’ para algunos pensadores existencialistas no son más que ilusiones. Según Sartre, “el hombre se inventa a sí mismo, concibe su propia ‘esencia’, es decir, lo que él es esencialmente, incluso lo que debería o tendría que ser” (Frankl, 1991, p. 102). Pero Frankl no lo considera solo como un invento sino como un descubrimiento.

Para Frankl (1991), “debe quedar bien claro que en el hombre no cabe hablar de eso que suele llamarse impulso moral o impulso religioso, interpretándolo de manera idéntica a cuando decimos que los seres humanos están determinados por los instintos básicos” (p.102). Nunca el hombre se ve impulsado a una conducta “moral; en cada caso concreto decide actuar moralmente. Y el hombre no actúa así para satisfacer un impulso moral y tener una buena conciencia; lo hace por amor de una causa con la que se identifica, la persona que ama” (Frankl, 1991, p. 102).

### *Frustración existencial.*

La voluntad de sentido del hombre puede también frustrarse o fallar, en ese caso la logoterapia habla de la frustración existencial.

El término existencial se puede utilizar de tres formas: para referirse a la “propia (1) existencia; es decir, el modo de ser específicamente humano; (2) el sentido de la existencia; y (3) el afán de encontrar un sentido concreto a la existencia personal, o lo que es lo mismo, la voluntad de sentido” (Frankl, 1991, p.103).

Esa frustración existencial se puede también resolver en neurosis. “Para esta neurosis, la logoterapia tiene el término neurosis noógena, en contraste con la neurosis en sentido estricto denominada, la neurosis psicógena. Las noógenas (neurosis) tienen su origen, no en lo psi-

cológico, sino más bien en la dimensión noológica” (Frankl, 1991, p.103). *Noos* en griego significa “mente” de la existencia humana. Este término “denota algo que pertenece al núcleo espiritual de la personalidad humana, pero dentro de la logoterapia, el término espiritual no tiene connotación especialmente religiosa, sino que hace referencia a la dimensión específicamente humana” (Frankl, 1991, p.103).

El sufrimiento nace de la frustración existencial; de esa manera, Frankl (1991) niega “categóricamente que la búsqueda de un sentido para la propia existencia, o incluso la duda de que exista, proceda siempre de una enfermedad o sea resultado de ella. La frustración existencial no es en sí misma ni patológica ni patógena” (p.105). “El interés del hombre, incluso su desesperación por lo que la vida tenga de valiosa, es una angustia espiritual, pero no es de ninguna manera una enfermedad mental” (Frankl, 1991, p.105). Así pues psicoanálisis buscaría la satisfacción y gratificación de sus impulsos e instintos, mientras la logoterapia es diferente, ve algo más, ve al ser humano, como un ser que busca cumplir un sentido y realizar de sus principios morales.

#### *Noodinámica.*

“Ciertamente que la búsqueda humana de ese sentido y de esos principios puede nacer de una tensión interna y no de un equilibrio interno” (Frankl, 1991, p.105). Precisamente esta ‘tensión’ es un “requisito indispensable de la salud mental. Y yo me atrevería a decir que no hay nada en el mundo capaz de ayudarnos a sobrevivir, aun en las peores condiciones, como el hecho de saber que la vida tiene un sentido” (Frankl, 1991, p.105).

Directamente, de este modo nos sacudimos del ‘estado de latencia’ su voluntad de significación. Por eso, Frankl (1991) considera falso y riesgoso el creer que el hombre ‘necesita ante todo es equilibrio’ (la homeostasis que en biología significa un estado sin tensiones). El hombre realmente ‘necesita no es vivir sin tensiones’, “sino esforzarse y luchar por una meta que le merezca la pena. Lo que precisa no es eliminar la tensión a toda costa, sino sentir la llamada de un sentido potencial que está esperando a que él lo cumpla” (p.107).

No se necesita la homeostasis, sino lo que el autor denomina: Noodinámica, es decir, “la dinámica espiritual dentro de un campo de

tensión bipolar en el cual un polo viene representado por el significado que debe cumplirse y el otro polo por el hombre que debe cumplirlo” (Frankl, 1991, p.107). Es como cuando los arquitectos quieren afianzar un arco “que se hunde, aumentan la carga encima de él, para que sus componentes se unan así, de esa manera con mayor firmeza” (Frankl, 1991, p.107). Así pues, los pacientes a la hora de la terapia no deben tener miedo a aumentar la carga sino todo lo contrario, pues el terapeuta lo busca al final es fortalecer su salud mental y orientar el sentido de sus vidas.

En el caso de la Escuela de liderazgo no se busca el tratamiento psicológico sino el ver la logoterapia como una herramienta para dar sentido, en donde las personas que hagan parte de las dinámicas logren crear un espacio de reflexión según su contexto y situación personal vivida y orienten sus metas a lo que ellos consideren mejor. Los ejercicios que se realicen tendrán facilitadores que logren generar una búsqueda de sentido, que, a través de sus preguntas e información cumplan este objetivo, pero no centrados exclusivamente en esta herramienta, pero sí como ejemplo epistemológico y ontológico de cómo una experiencia de vida, se vuelve una herramienta para dar sentido.

#### *El vacío existencial.*

El vacío existencial es un fenómeno muy amplio, manifestado desde el siglo XX y hasta el actual nuevo milenio; según Frankl (1991), “es comprensible y puede deberse a la doble pérdida que el hombre tiene que soportar desde que se convirtió en un verdadero ser humano” (p.108). “Al principio de la historia de la humanidad, el hombre perdió algunos de los instintos básicos que conformaban la conducta del animal y le confieren seguridad; la que, como el paraíso, le está hoy vedada al nombre y para siempre” (Frankl, 1991, p.108). Además, las tradiciones que habían soportado su conducta, por la modernidad ya no están. Así pues está carente de un instinto que le diga lo que ha de hacer, y no tiene ya tradiciones “que le indiquen lo que debe hacer; en ocasiones no sabe ni siquiera lo que le gustaría hacer. En su lugar, desea hacer lo que otras personas hacen (confor-



mismo) o hace lo que otras personas quieren que haga (totalitarismo)” (Frankl, 1991, p.108).

Además, en la actualidad “este vacío existencial se manifiesta sobre todo en un estado de tedio. Podemos comprender hoy a Schopenhauer cuando decía que, aparentemente, la humanidad estaba condenada a bascular eternamente entre los dos extremos de la tensión y el aburrimiento” (Frankl, 1991, p.108). Las consultas psiquiátricas se hacen más numerosas, debido a la tensión que genera el hastío. “Estos problemas se hacen cada vez más críticos, pues la progresiva automatización tendrá como consecuencia un gran aumento del promedio de tiempo de ocio para los obreros” (Frankl, 1991, p.108). Con la contradicción de que, muchos quizás no sepan qué hacer con ese tiempo libre.

Agrega que en esta época, que “el vacío existencial se manifiesta enmascarado con diversas caretas y disfraces. A veces la frustración de la voluntad de sentido se compensa mediante una voluntad de poder, en la que cabe su expresión más primitiva: la voluntad de tener dinero” (Frankl, 1991, p.109). Cuando la voluntad de sentido se frustra, la ocupa la voluntad de placer. “Esta es la razón de que la frustración existencial suele manifestarse en forma de compensación sexual y así, en los casos de vacío existencial, podemos observar que la libido sexual se vuelve agresiva” (Frankl, 1991, p.109).

#### *El sentido de la vida.*

Frankl (1991) plantea en una palabra, a cada hombre se le pregunta por la vida y “únicamente puede responder a la vida respondiendo por su propia vida; sólo siendo responsable puede contestar a la vida. De modo que la logoterapia considera que la esencia íntima de la existencia humana está en su capacidad de ser responsable” (Frankl, 1991, p.110).

#### *La esencia de la existencia.*

La capacidad de ser responsable se refleja en la logoterapia, como lo expresa el pensamiento: "Vive como si ya estuvieras viviendo por segunda vez y como si la primera vez ya hubieras obrado tan desacertadamente como ahora estás a punto de obrar" (Frankl, 1991, p. 111). El sentido de esta frase enfrenta al hombre



con lo corto de la existencia, así como con la finalidad de lo que este cree de su vida.

“La logoterapia intenta hacer al paciente plenamente consciente de sus propias responsabilidades, razón por la cual ha de dejarle la opción de decidir por qué, ante qué o ante quién se considera responsable” (Frankl, 1991, p. 111). No impone al paciente juicios de valor, por ende, el médico en ningún momento cumplirá la función de juez, es decir de juzgar por lo que acontece.

Esta terapia no es un trabajo docente ni de predicación. Está lejos del razonamiento lógico “como de la exhortación moral. Dicho figurativamente, el papel que el logoterapeuta representa es más el de un especialista en oftalmología que el de un pintor. Este intenta poner ante nosotros una representación del mundo tal como él lo ve” (Frankl, 1991, p. 111). Ampliando y ensanchando el campo visual del paciente; es una manera de abrir los ojos a otros aspectos que no se había tenido en cuenta.

Según la logoterapia, se puede descubrir este sentido de la vida de tres modos distintos: “(1) realizando una acción, (2) teniendo algún principio, y (3) por el sufrimiento” (Frankl, 1991, p. 112).

#### *El sentido del amor.*

Para el autor, “el amor constituye la única manera de aprehender a otro ser humano en lo más profundo de su personalidad. Nadie puede ser totalmente conocedor de la esencia de otro ser humano si no le ama” (Frankl, 1991, p. 112). A través del acto espiritual del amor se logra ver las características vitales de la persona que se ama; mediante este sentido, se conscientiza de lo que puede llegar a ser y lo que es, consiguiendo que esas potencialidades se conviertan en realidades.

#### *El sentido del sufrimiento.*

Referentes a este sentido, lo más importante, la actitud que se toma hacia el sufrimiento, la actitud al cargar con ese sufrimiento; el principal interés del ser humano no es evitar o encontrar el placer sino encontrarle un sentido a la vida.

En uno de bolsillos de los sacos que Frankl heredó de uno de los muchos prisioneros que iban a las cámaras de gas, había una frase que tenía una de las más importantes oraciones judías “el *Shema Yisrael* (significa en hebreo, Oye Israel) y decía: ¿Cómo interpretar esa ‘coincidencia’ sino como el desafío para vivir mis pensamientos en vez de limitarme a ponerlos en el papel?” (Frankl, 1991, p. 116).

Esta frase (oración) resume el sentido del sufrimiento, cómo encontrarle sentido a la vida o mejor cómo desafío a la vida en ese momento difícil o coincidencia, no sólo como un acto de escritura, sino como un acto trascendente que hace emerger las fuerzas internas de sentido del hombre, las cuales son muy difíciles de representar, puesto que no se ven; pero la pregunta es ¿Cómo interpretarlas?, eso es lo que al final da el sentido al sufrimiento o esa coincidencia (como dice la frase).

El hombre a través de la historia siempre busca sentido a través de sus diversas manifestaciones, ya sea, artísticas, de ciencia o religiosas; es el individuo tratando de darle sentido a su vida, en este caso el autor, al ser judío, muestra una de esas frases que acuña: qué hacer en los momentos de dificultad. Ese tipo de frases las hay en diferentes culturas del mundo, ya se sea de tradición oral o escrita.

#### *Problemas metaclínicos.*

Se plantea que en la actualidad el médico tiene que hacer frente a ‘cuestiones filosóficas’ más que a ‘conflictos emocionales’. Es decir, más a preguntas que el hombre se cree tiene resueltas, pero parece que no, pues las dudas por el ¿Quién soy yo?, siguen estando plenamente vigentes.

Al proponer una Escuela de liderazgo, se trabaja ese contexto que se vive en la modernidad, que se ve como descripción del “sin sentido” que se hace desde la psicología de Frankl; pero el problema más que de emociones es de las preguntas trascendentales, que hacían los filósofos tradicionales; al ver la vigencia de la filosofía, también se aprecia que para abordar el sentido del hombre son suficientes la psiquiatría, la psicología, la filosofía sino todos los saberes, que logren trabajar ese sentido.

### *El suprasentido.*

“Este sentido último, excede y sobrepasa, necesariamente, la capacidad intelectual del hombre; en logoterapia empleamos para este contexto el término suprasentido” (Frankl, 1991, p.119). Lo que se le pide “al hombre no es, como predicen muchos filósofos existenciales, que soporte la insensatez de la vida, sino más bien, que asuma racionalmente su propia capacidad para aprehender toda la sensatez incondicional de esa vida. Logos es más profundo que lógica” (Frankl, 1991, p.119).

### *La transitoriedad de la vida.*

Hay individuos que se fijan únicamente en los restos de lo vivido, se quedan de lo transitorio y pasan por alto las cosas buenas que han hecho, lo que se ha ganado a través del tiempo; pero hay otros que, de una vez por todas, recuperan “todas sus acciones, todos sus goces y sufrimientos. Nada puede deshacerse y nada puede volverse a hacer. Yo diría que haber sido es la forma más segura de ser” (Frankl, 1991, p. 121). Lo cual es lo que busca la logoterapia, “al tener en cuenta la transitoriedad esencial de la existencia humana, no es pesimista, sino activista” (Frankl, 1991, p.121).

### *La logoterapia como técnica.*

Viktor Frankl (1991) dice que una de las maneras de lograr el desprendimiento de uno mismo, es el sentido del humor, lo que denominan en la técnica logoterapéutica como: intención paradójica. La persona que aprende a reírse de sí mismo y que está en estado de neurosis, puede estar en el camino de curarse a sí mismo.

Plantea que es irónico decir que “el miedo hace que suceda lo que uno teme; una intención obligada hace imposible lo que uno desea, a la fuerza” (Frankl, 1991, p.122). La intención paradójica se basa en la dualidad, donde, por una parte el miedo hace “que se produzca lo que se teme y, por otra, la hiperintención (intención excesiva) estorba lo que se desea. La intención paradójica, invita al paciente fóbico a que intente hacer precisamente aquello que teme, aunque sea sólo por un momento” (Frankl, 1991, p.123). Por eso, lo valioso del sentido del humor para abordar estas situaciones.

### *La neurosis colectiva.*

Según el autor cada edad tiene su propia neurosis colectiva, por ende cada edad necesita de su propia psicoterapia para hacerle frente. “El vacío existencial que es la neurosis masiva de nuestro época puede descubrirse como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la afirmación de que el ser carece de significación o trascendencia” (Frankl, 1991, p.128). Hablar de la nada del hombre, es decir de “la teoría de que el hombre no es sino el resultado de sus condiciones biológicas, sociológicas y psicológicas o el producto de la herencia y el medio ambiente” (Frankl, 1991, p.129). Hace del hombre una especie de máquina, no de ser humano.

### *Crítica al pandeterminismo.*

El pandeterminismo, para Frankl (1991), no es posible a la hora de definir al hombre, pues el hombre no está totalmente condicionado y determinado (como lo podrían hacer las condiciones biológicas, psicológicas o sociológicas); él es quien toma la decisión de hacer frente a las situaciones o de entregarse. Éste es quien se determina a sí mismo, no limitando su existir sino que siempre decidiendo cómo es su vida a cada instante; es autotrascendente, es decir, se trasciende así mismo.

Dice que “el hombre es más que psique” (Frankl, 1991, p.130). Y que el pandeterminismo “es una enfermedad infecciosa que los educadores nos han inoculado; y esto es verdadero también para muchos adeptos a las religiones que aparentemente no se dan cuenta de que con ello sacan las bases más profundas de sus propias convicciones” (Frankl, 1991, p.131).

### *La psiquiatría rehumanizada.*

Frankl dice de su técnica que se trata de una terapia a vislumbrar en el horizonte, pues no es una medicina psicologizada, sino una psiquiatría humanizada.

“El hombre tiene dentro de sí dos potencias; de sus decisiones y no de sus condiciones depende cuál de ellas se manifiesta” (Frankl, 1991, p.133). Como lo muestra en el ejemplo, donde manifiesta que

el “ser se ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padrenuestro o el *Shema Yisrael* en sus labios” (Frankl, 1991, p. 133). Por eso es importante vislumbrar que tenemos la capacidad de definirnos, es decir, de conocer quiénes somos y entendernos desde nuestra propia humanidad.

#### **4.4.2. Cómo abordar la ética: Ética planetaria desde el Gran Sur.**

¿Qué mundo necesitamos construir actualmente? La respuesta desde la ética es la que intenta dar Leonardo Boff en su texto, explicando cuales son esos consensos mínimos sobre un *ethos* mundial. Tratar de hacer una síntesis de una visión de mundo integral, es la función que se busca para poder ver qué reflexiones hay desde esta óptica como lo dice el nombre del libro: *Ética planetaria desde el Gran Sur*.

En el capítulo uno: Urgencia de un *ethos* mundial, plantea los tres problemas que generan la urgencia de una ética mundial: la crisis social, la crisis sistemática de trabajo y la crisis ecológica.

Sobre la crisis social, argumenta que el cambio de naturaleza en la actividad tecnológica mediante la informatización y robotización y ha favorecido el producir riqueza; la promueven grandes multinacionales a nivel global lo cual ahonda la brecha entre ricos y pobres, siendo una acumulación de capital injusta y mal distribuida, generando que los niveles de solidaridad humana se hayan mermado de manera notoria.

Este hecho despierta un aterrador fantasma: la posible bifurcación dentro de la “especie humana. Por un lado se configura un tipo de humanidad opulenta, situada en los países centrales, que controla los procesos científicos-técnicos, económicos y políticos, y en un oasis de los países periféricos, en los que viven las clases privilegiadas” (Boff, 2001, p.14). Para Boff (2001), “Todos ellos se benefician de los avances científico-técnicos de la biogenética y de la manipulación de los recursos naturales, y viven en sus refugios cerca de 120 ó 130 años, tiempo biológico de nuestras células” (p.14). Por otro lado está la vetusta humanidad, que vive con la presión de mantener un status de “consumo razonable o simplemente en la pobreza, en la marginación o en la exclusión. Éstos, los desheredados y excluidos, viven como

siempre ha vivido la humanidad y alcanzan como mucho, un promedio de 60 -70 años de expectativa de vida” (Boff, 2001, p.14).

En referencia a la crisis del sistema de trabajo, dice que las nuevas formas de trabajo, cada vez son más automatizadas y prescinden del trabajo humano, con esto se destruye los puestos de trabajo generando ‘un inmenso ejército de excluidos en todas las sociedades mundiales’.

Esta transformación exige un nuevo patrón civilizatorio en la propia naturaleza del proceso tecnológico. Habrá desarrollo sin trabajo. Ya no siendo el trabajo, la cuestión principal—que en el futuro, se podría convertir en lujo de algunos—, sino el ocio “¿Cómo pasar de una sociedad de pleno empleo a una sociedad de plena actividad que garantice la subsistencia individual? ¿Cómo conseguir que el ocio sea creativo, que realice las virtualidades humanas?” (Boff, 2001, p.14).

“Liberado del régimen asalariado al que fue sometido por la sociedad productivista moderna, especialmente la capitalista, el trabajo volverá a su naturaleza original: la actividad creadora del ser humano, la acción plasmadora de lo real” (Boff, 2001, p.14). El demiurgo que convertirá “los sueños y la virtualidades presentes de los seres humanos en acciones sorprendentes y en obras que expresarán lo que es y lo que puede la creatividad humana ¿Estamos preparados para este salto cualitativo encaminado a la plena expresión humana?” (Boff, 2001, p.14).

En tercer lugar plantea la crisis ecológica, en donde el hombre, en las últimas décadas ha creado el principio de autodestrucción, lo cual puede destruir las condiciones de vida de los seres humanos y causar daños irreparables en la biosfera; la Tierra es un sistema integrador de sistemas.

“La Tierra buscará un nuevo equilibrio que seguramente traerá consigo una inmensa devastación de vidas. Este principio de autodestrucción invoca urgentemente otro, el principio de corresponsabilidad que deriva de nuestra existencia como especie y como planeta” (Boff, 2001, p.15). “Si queremos continuar la aventura terrenal y cósmica, tenemos que tomar decisiones colectivas que estén ordenadas a la salvaguarda de la creación y al mantenimiento de condiciones generales que permitan a la evolución seguir su curso, todavía abierta” (Boff, 2001, p.15).

Es notorio ver en todas partes del mundo la crisis social, de empleo y ecológica, pero es relevante ver cómo el ocio creativo nos propone otra forma de pensamiento para solucionar en parte los problemas planteados, siendo el arte y la creatividad los que nos permitirán constituir estas nuevas condiciones.

Agrega que la crisis social está atada fuertemente al modo en que las modernas sociedades acceden a la producción y distribución de bienes culturales; al ser profundamente desigual pues sólo privilegia a algunas minorías. Sobre el problema ecológico, dice que el proyecto científico-tecnológico se construye en una relación en donde subyace la voluntad de poder y de estar sobre la naturaleza y no junto a ella.

Si no cambiamos de paradigma civilizatorio, “si no reinventamos unas relaciones más benéficas y sinérgicas con la naturaleza y de mayor colaboración entre los diversos pueblos, culturas y religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria para realizar el proyecto humano, abierto al futuro y al infinito” (Boff, 2001, p. 17).

Propone un ‘pacto ético’ no enfocado solamente en la razón ilustrada sino en el pathos, en la inteligencia emocional expresadas por el cuidado y en la sensibilidad humanitaria en términos de solidaridad generacional, responsabilidad social y con la naturaleza, actitudes que conmuevan, las cuales generen una nueva práctica histórico social, liberadora; estamos en un momento global en el que urge una revolución ética mundial.

El teólogo Boff (2001), entiende el ethos “como el conjunto de intuiciones de los valores y principios que orientan a las relaciones humanas con la naturaleza, con la sociedad, con las alteridades, con uno mismo y con el sentido trascendente de la existencia” (Boff, 2001, p.18). “Como veremos a lo largo de nuestras reflexiones, ese ethos nace limpio de deseos, del mismo modo que Atenea nació completamente armada de la cabeza de Júpiter” (Boff, 2001, p.18). “Pero toda ética que nace de una nueva óptica, irrumpe de una profunda inmersión en la experiencia del Ser, de una nueva percepción del todo ligado, ‘religado’ en sus partes y conectado con la Fuente originaria de donde dimanan todos los entes” (Boff, 2001, p.18).

El capítulo dos habla de cómo el Estado-Nación representa un factor político decisivo en el establecimiento de políticas públicas para



el control de los grandes conglomerados globales, en donde los estados a través de una camaradería global tendrían que buscar soluciones que velen por el patrimonio común de la biosfera y de la humanidad. En donde debe haber una visión ecocéntrica, óptica global, ética global, globalización con una nueva cosmología, realidad en la cual el diálogo sea obligatorio de todos con todos (manteniendo las culturas en 'la singularidad' y por otro lado abrirlas a un diálogo ineludible con todas las otros, con las pérdidas y ganancias que lleva todo este proceso, pensando globalmente y actuando localmente y pensando localmente y actuando globalmente).

El capítulo tres de ¿Cómo construir una plataforma común sobre la que todos podamos asentarnos y entendernos? Comienza con esa pregunta, a la que responde que para vivir como humanos necesitamos coordinar ciertas acciones, establecer ciertos consensos, refrenar ciertas prácticas y construyendo expectativas y nuevos proyectos colectivos.

Las relaciones, "hoy en día, son extremadamente complejas. Se necesita un punto de referencia para la totalidad de los seres humanos, habitantes del mismo planeta, que ahora se descubren como especie, interdependientes, habitantes de una misma casa y con un destino común" (Boff, 2001, p.25). "Si no establecen un acuerdo en cuanto a exigencias éticas y morales mínimas, ¿Cómo podrán coexistir pacíficamente? ¿Cómo van a preservar el hogar común y garantizar un futuro para todos?" (Boff, 2001, p.25).

Define qué es ética y qué es la moral, plantea que todas las morales, nacen de un trasfondo común y por muy diferentes que estas sean, ese trasfondo es la ética. "La ética solo existe en singular, pues pertenece a la naturaleza humana, está presente en cada persona, mientras que la moral está en plural porque consiste en las distintas formas de expresión cultural e histórica de la ética" (Boff, 2001, p.26).

Para Boff (2001), "el término ética viene del griego *ethos*. Esta palabra puede escribirse de dos maneras: con eta (la < e > larga del alfabeto griego) y con épsilon (la < e > breve del mismo alfabeto)" (p.26).

"*Ethos*, con < e > larga, significa la morada, el abrigo permanente tanto de animales (establo), como de seres humanos (casa). En el ámbito de la totalidad de la madre naturaleza (llamada *physis* filosóficamente y < *Gaia* > míticamente)" (Boff, 2001, p.26). El ser humano



determina un terreno y en ese lugar construye un lugar para. Ese lugar le brinda seguridad le da el chance de echar raíces en la realidad, permitiéndole sentirse bien en el mundo. Esta “morada no viene dada de antemano por la naturaleza, sino que ha de ser construida mediante la actividad humana. Esta es la obra de la cultura. La morada ha de ser cuidada y reformada constantemente; hay que adornarla y mejorarla” (Boff, 2001, p.26).

Dicho con otras palabras:

“el *ethos* no es una realidad acabada, sino que es algo abierto, que siempre ha de ser hecho, rehecho y cuidado, como suele suceder con la morada humana. *Ethos* se traduce entonces por ‘ética’” (Boff, 2001, p. 26). Es una realidad en el orden de los fines: “vivir bien, habitar bien. No tiene que ver con unos fines cualesquiera, sino con los fundamentales (cómo vivir bien), con valores imprescindibles (cómo defender la vida, especialmente indefensa), con principios que fundan acciones (dar de comer al hambriento), etc.” (Boff, 2001, p. 26).

Nos dice que el *ethos* morada es el bien para Platón, puesto que esta nos hace sentirnos en casa, permitiendo alcanzar lo que se busca, los fines propios. En esa morada nos sentimos a gusto cuando creamos normas, las maneras de proceder (mediaciones), estilos de vida, entre otros. De esa manera habitamos el mundo que puede ser nuestra casa local, nacional o la Tierra misma.

Para Aristóteles, según Boff (2001), “el centro del *ethos* (morada) es la felicidad, no en su sentido subjetivista moderno, sino objetivo, como una situación de autonomía vivida en el nivel a nivel personal y social (polis)” (Boff, 2001, p. 27). Esa felicidad es concebida en este contexto como una autorrealización, esa autonomía se consigue a través de las instituciones que regulan las leyes, los hábitos y virtudes, entendidas como mediaciones.

Estos medios también eran denominados *ethos*, pero esta vez escrito con “e” breve (la <epsilon> del alfabeto griego). Designa las costumbres, esto es, “el conjunto de valores y de hábitos consagrados por la tradición cultural de un pueblo. *Ethos* como conjunto de los medios ordenados a un fin (el bien/la autorrealización) se traduce en el espacio cultural latino y moderno por ‘moral’” (Boff, 2001, p. 27).

Moral significa costumbres vigentes, son los valores comunes de una determinada cultura, por eso el autor nos dice que el *ethos*/moral es siempre plural y *ethos*/casa siempre en singular.

Cómo se relaciona la ética con la moral, *ethos* con < e > larga (morada) y *ethos* con < e > breve (las costumbres y hábitos) se articulan intrínsecamente, algunos ejemplos da el autor al respecto a la moral y la ética, ¿Qué quiere decir que una persona carece de ética? Es una persona que no tiene principios, obra de una manera oportunista de esa persona no hay comportamiento coherente pues no tiene una opción fundamental de vida ¿Qué significa una persona carente de moral? Es una persona que no tiene virtudes, que por ejemplo, engaña, miente, roba dinero público, explota a sus trabajadores, esa persona puede tener una ética (basada en principios y tradiciones) pero sus acciones van en contra de sus principios.

Para Boff (2001) de esa manera surgen las preguntas:

“¿Quién define lo qué es ético y moral para la morada humana? ¿Qué instancia indica los criterios de bondad o de maldad tanto de la morada humana (*ethos*) como de la costumbre y valores (moral) que organiza esa morada?”(p.28).

Hay muchas respuestas. La tradición griega, de la que somos herederos, afirma unánimemente que corresponde al *logos* humano (la razón) definir lo que es bueno y habitable para todos. Para cumplir bien con su misión, el *logos* ha de saber escuchar a la naturaleza. La naturaleza no es muda; está llena de mensajes y de llamadas. Pero los griegos van más lejos. Afirman que el *logos* humano no está fuera y por encima de la naturaleza (*physis*), sino que hace parte de ella, es un órgano de la misma naturaleza que capacita para captar lo que es bueno y lo que es malo para la morada humana. La naturaleza, por tanto, entendida como la energía originaria (*physis*), no está enfrentada al *logos*, sino que se expresa por medio de él y con él. (Boff, 2001, p. 29)

El mensaje de la naturaleza no sólo se capta a través del *logos* sino la capacidad de percibir del ser se da por otros ‘órganos’, como es el caso de la intuición, la simpatía, la empatía (*pathos*), esencialmente

la preocupación por todo lo que vive y genera el sentido del cuidado, pues significa valor; agrega que en nuestra cultura occidental hemos privilegiado el logos, convirtiéndose en los lugares de discernimiento los cuales orientan las decisiones de la voluntad.

Es importante que naturaleza y logos estén insertados en la historia, algo que no percibieron los griegos ya que en un momento de la historia estos componentes tomaron cada uno por su lado y dejaron de armonizarse.

“A los modernos les correspondió percibir esa dimensión de historicidad. Naturaleza y logos no son magnitudes simples y equivalentes. Todo logos es natural. Pero no toda naturaleza es lógica; puede ser ilógica e incluso demente” (Boff, 2001, p.30). Las combinaciones naturaleza/razón están sujetas a las variaciones históricas, a las diferentes coyunturas y “a las interpretaciones en el ámbito de las culturas más distintas. También puede recibir la influencia de las dimensiones de demencia, de drama y de tragedia. El propio ser humano se descubre lleno de perplejidad como sapiens y demens” (Boff, 2001, p. 30).

Boff (2001) propone dos proyectos éticos basados en dos sujetos colectivos que ocuparon el escenario de la modernidad, la burguesía y el proletariado. La burguesía busca dominar el mundo a través del saber científico-técnico que está en la base de su poder económico y militar, generando riqueza a costa de la inequidad social y el impacto ecológico; en cambio, el proletariado busca un cambio revolucionario en las relaciones sociales disimétricas para establecer una sociedad de igualdad, justicia y fraternidad para todos. Boff en este punto, nos plantea que este último también era una especie de utopía del momento, que fue relevante históricamente y continua vigente en otras formas, y al igual que la burguesía, tuvo su impacto ecológico.

Nos dice que Hegel elaboró su filosofía a partir del sujeto burgués, considerado como plasmador y conductor de la historia; Marx en cambio lo concibe a partir “del sujeto proletario, sometido al patrón, con la misión de transformar y superar la relación amo-esclavo, en la dirección de una sociedad de ciudadanos libres, solidarios y participativos: el socialismo entendiendo el socialismo como la realización plena de la democracia” (Boff, 2001, p. 31).

“Para la burguesía, la moral es todo lo que le ayuda a asegurar la posesión y el control de los medios de producción y de los instrumentos de construcción de subjetividades colectivas adecuadas a su ethos” (Boff, 2001, p. 32). Para “el proletario, la moral tiende a incrementar su poder de presión sobre la burguesía, a aumentar su fuerza de clase, a internalizar en las personas las ideas revolucionarias y a ocupar el Estado para transformar, desde él, las relaciones sociales” (Boff, 2001, p. 32). Dice que ambos proyectos, en su afán por acelerar todos los medios productivos desde la perspectiva de la acumulación tanto privada (capitalismo) como colectiva (socialismo), no tienen en cuenta los recursos limitados que da la Tierra, impactando fuertemente el ecosistema.

En la cultura actual se está produciendo una gran desconfianza de las posibilidades integradoras del logos. Éste se ha mostrado, a través de las guerras modernas con exterminios en masa, extremadamente amenazador para el futuro de la biosfera y de la humanidad. Si nos abandonamos a él ciegamente, podremos vernos precipitados al abismo. (Boff, 2001, p. 33)

En el capítulo cuatro habla de formas de universalización del discurso ético, para establecer un consenso mínimo sobre valores éticos válidos para los seres humanos.

En el campo de la ética y de la moral, en la actualidad existen, entre otras, seis formas principales de argumentación, cada una de las cuales ofrece una posible base para una ética planetaria:

El utilitarismo social, las éticas del discurso comunicativo y de la justicia, la ética basada en la naturaleza, la ética enraizada en las tradiciones religiosas de la humanidad, la ética fundada en el pobre y en el excluido, la ética fundada en la dignidad de la Tierra. (Boff, 2001, p.37)

El primero, el utilitarismo social en sus principios no tiene acciones en sí mismas lícitas o ilícitas, buenas o malas, como lo postula la

deontológica tradicional basada en el deber: no matar, no mentir etc. Todo estriba en las consecuencias que se pueden calcular, las cuales podrán ser buenas o malas; por eso se habla del “utilitarismo de la regla. Una acción es buena o mala en la medida que es consecuencia mala o buena de una regla establecida” (Boff, 2001, p. 39). La regla es elaborada por todos en el cálculo de utilidad, lo más generalmente posible y de forma tal que lleve a la ‘producción de felicidad para el mayor número de personas’.

Según Boff (2001) entre sus principios está el hedonista, ya que atiende a preferencias humanas, al atender sus necesidades en la medida en la que se produce placer, alegría, felicidad (llamado proporcionalismo). En la determinación de lo que sean la felicidad, la alegría y el placer, cada uno construye su ‘proyecto de vida’ y en esta función, al calcular cuanta alegría y placer puede obtener dentro de ese proyecto.

Este modelo busca idealmente una justa proporción entre lo cuantitativo y lo cualitativo, pero al final prima lo cuantitativo sobre lo cualitativo.

Lo cualitativo tiene prioridad sobre lo cuantitativo (es famosa la frase de S.Mill «Es mejor un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho»). Incluso, entre las preferencias hay diferenciación. Se puede sentir tanto por quien presencia una película pornográfica como por quién asiste a la *Sinfonía de los dos mundos* de Dom Helder Cámara. Sin embargo, la calidad del segundo es superior a la del primero, pues realiza con mayor plenitud al ser humano, que no es solamente un ser de instintos (un animal hambriento de sensaciones), sino principalmente un ser de estética y ética (un ser de trascendencia). Pero acaso ¿no se corre el riesgo de individualismo en la búsqueda de la proporción correcta? (Boff, 2001, p. 39)

Resulta un poco duro lo que dice Boff, en cuanto a la frase de Mill y al referirse al hombre como un animal lleno de sensaciones, pero, como la visión que prima es la utilidad, es decir, el mayor número de personas que puedan acceder a un bien, posiblemente el hombre

prefiera las sensaciones a la estética o la ética, de ahí la reflexión del autor.

Los representantes del utilitarismo social “no mueven un dedo para modificar la situación antiética en que se encuentra la humanidad. Su pragmatismo acaba por sacralizar el arbitrario orden vigente. Es una ética de los satisfechos que toma poco en consideración el clamor de los insatisfechos” (Boff, 2001, p. 42).

La segunda forma de la ética del discurso comunicativo y de la justicia, la entiende desde la Escuela Crítica de Fráncfort, escuela que toma de la teoría crítica y de autores como Benjamin, Adorno, Horkheimer y en este caso desde Habermas con su Teoría de la acción comunicativa; este último ataca el espíritu oculto de la modernidad técnica, la masiva utilización de la razón instrumental-analítica (al servicio de proyectos científicos) y la dominación política sobre clases, pueblos y naciones.

Para este autor, el proyecto de modernidad sigue inacabado y puede ser completado mediante el incremento de su dimensión ética a través de una mayor emancipación y concretización de los derechos ciudadanos, la democracia y de los medios de diálogo y acción comunicativa, lo que propone Habermas desde su percepción filosófica.

Tanto él como las diversas tendencias afines, articulan dos tradiciones de la ética: la tradición kantiana del deber y del imperativo categórico, y la tradición marxista del sentido de la emancipación, de la justicia social y de la democracia integral aplicada en todos los ámbitos (socialismo). Una sociedad moderna y democrática se construye en la medida en que vive una práctica de comunicación permante (*Kommunikatives Handeln*) y logra sus consensos mediante el diálogo generalizado y el discurso razonado. De acuerdo con esta tendencia, este diálogo debe sustituir a las instancias clásicas de fundamentación ética que son las tradiciones y las religiones, hoy considerablemente desgastadas por múltiples crisis. (Boff, 2001, p. 43)

Para esta tendencia, las normas morales y jurídicas son reglas que coordinan las libertades subjetivas; se basan en la teoría del contrato

social, en donde las relaciones de los hombres son fines en sí mismos (planteado kantianamente como el reino de los fines). Kant plantea que cada persona es un fin en sí mismo y nunca puede servir de medio para cualquier cosa. La autonomía de una persona hace que posea una dignidad arraigada, las leyes se han de subordinar a esa dignidad, creando las condiciones para su realización y para atender a todas las personas.

Estas ideas se podrían aplicar en conflictos de intereses, en el reparto de responsabilidades, donde las normas funcionan como reglas en la solución equitativa de los conflictos o coordinando libertades para una construcción colectiva común. La justicia es concebida para todos, como son normas que para ser justas deben buscar el consenso social, de ahí su importancia universal como proyecto. Si no existe un consenso, le falta a esas normas el vínculo de legitimidad.

Las cuestiones relativas a los gustos y valoraciones subjetivas como “proyectos de felicidad” son relevantes pero no son su prioridad. Este modelo es constructivista, pues busca alcanzar consensos, sumar perspectivas. Además es un ejercicio comunicativo en donde se descubren las diferencias y se aprecian complementariedades.

Pero Leonardo Boff le hace su crítica:

A pesar de las limitaciones antropocéntricas y, en el fondo, eurocéntricas, cabe reconocer a Jürgen Habermas el mérito de haber planteado claramente estas cuestiones, rescatando lo mejor de la tradición ilustrada, en su vertiente emancipatoria y ética. Sin embargo, como otros filósofos de la modernidad, también parte del presupuesto de que la supervivencia del planeta Tierra y de la humanidad esta garantizado. (Boff, 2001, p. 47)

Hoy sabemos que no es así, “pues el aparato de muerte ingeniado y construido por la razón instrumental-analítica y por la degradación ambiental, ha cambiado las condiciones de existencia de la humanidad” (Boff, 2001, p. 47).

La tercera forma, es la ética fundada en la naturaleza, esta argumentación parte unas constantes antropológicas y de las inclinaciones humanas que se muestran independientes de la voluntad y de los con-



sensos de los individuos. Esas constantes que incluyen la voluntad y la libertad propias dan el fundamento de la obligatoriedad y universalidad de las normas; de esa manera, utilitarismo social y constructivismo, encuentran los límites en la ley natural.

“La ética fundada en la ley natural trata de establecer una base de referencia común para una argumentación en la que todos puedan participar por el hecho de que todos están dotados de la misma naturaleza humana” (Boff, 2001, p.48). Esta base común confiere objetividad a “los argumentos, suscita la cuestión de la verdad de las cosas y no sólo la del consenso sobre las cosas, permite también discutir contenidos concretos de moral asentados en la ley natural que subyace a las expresiones culturales más diversas” (Boff, 2001, p.48). “También posibilita un discurso transcultural, referido siempre a algo común y universal dentro de las diferencias histórico-sociales particulares, la naturaleza humana” (Boff, 2001, p.48).

Boff nos dice que respecto a la cuestión ecológica no hay nada mejor que seguir la lógica compleja de la naturaleza para que garanticemos espacio para todos y unas condiciones de supervivencia para todos los ecosistemas con sus respectivos representantes, donde el ser humano no se haga en contra de la naturaleza sino en sinergia con ella.

La cuarta forma, es la Ética mundial fundada en las tradiciones religiosas; cita a Hans Küng como promotor de la reflexión sobre un consenso mundial mínimo, en donde no se trata de construir un *ethos* mínimo sino de construir un consenso mínimo.

Küng insiste en que no habrá ningún nuevo orden mundial sin una nueva ética mundial; afirma que no habrá ningún orden mundial sin una paz entre las naciones y es imposible la paz entre las naciones si no hay paz en las religiones, es decir, sin diálogo entre estas. La paz religiosa es la base de la paz política ya que garantiza un *ethos* de referencia común basado en las tradiciones religiosas de la humanidad. Por eso, ese *ethos* mínimo es el consenso básico referente a valores, criterios irrevocables y actitudes atestiguados por todas las religiones y que a pesar de sus diferencias, todo esto puede ser compartido incluso por los no creyentes.

Por debajo de las diferencias “religiosas se encuentra el ser humano, que testimonia la presencia de un mismo *ethos* básico. Ese



ser humano está conquistando de forma colectiva la conciencia de que sólo tiene este planeta para vivir y que es responsable del destino común” (Boff, 2001, p. 56). “Para garantizar la supervivencia común necesita de un consenso sobre valores y actitudes irrenunciables. De lo contrario todo puede perecer” (Boff, 2001, p. 56).

Además agrega:

Sin embargo, no son pocos los politólogos que se han dado cuenta de la importancia decisiva de la religión para las políticas globales. P. Huntington afirmaba: «En el mundo moderno, la religión es una fuerza central, quizás la fuerza central que motiva y moviliza a los seres humanos (...) Lo que cuenta en último término para el hombre no es la ideología política o el interés económico. Convicción creyente (faith) y familia, sangre y credo (belief) son las realidades con las que se identifican los hombres, por las que luchan y mueren». (Boff, 2001, p. 57)

De fondo esta forma ética busca reflexionar y retornar a la regla básica de ética universal de todos los seres humanos, originaria de todas las religiones: No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti.

La quinta forma es la ética fundada en el pobre y en el excluido. La situación de empobrecimiento y de exclusión en que viven grandes porciones de humanidad y las dificultades históricas para suscitar compasión y despertar solidaridad, han supuesto un desafío para la reflexión de muchos pensadores situados en la periferia de los grandes centros metropolitanos y de los sistemas imperantes. Objetivamente, esta antirrealidad provoca indagación e incluso cólera sagrada. Ante las multitudes famélicas, ante los ojos trastornados por la desesperación y ante los cuerpos retorcidos por el hambre, la mínima reacción humana es afirmar: “‘Esto no puede ser así; esto tiene que cambiar’”. De este sentimiento visceral nace la voluntad política de un proceso de liberación cargado de densidad ética” (Boff, 2001, p. 59).

Esta forma ética se fundamenta en el Manifiesto Comunista de 1848 y la Teología de la liberación. La idea de liberar al pobre nace de

pensar que dentro de los sistemas dominantes y los que están en el centro de poder, no tienen en cuenta que hay una periferia y una exclusión mundial, producto de ser sistemas cerrados en sí mismos, incapaces de incluir a todos y por ende causa permanentemente víctimas, por eso Boff (2001) pregunta ¿Cómo van a poder universalizar sus propuestas si dejan fuera a los excluidos, a los pobres y que conforman la mayoría en la humanidad?

Ante la pregunta ¿cómo universalizar un discurso ético que englobe realmente a todos sin distinción?, responde:

Dussel pone énfasis al afirmar que «sólo alcanzamos la universalidad si partimos de una parcialidad, de los últimos, de los que están fuera, de los que ven negado su ser. Partiendo de esta mayor podemos abrirnos a todos los demás y sentiremos la urgencia de los cambios necesarios, capaces de garantizar una inclusión y universalidad efectivas. Si olvidamos a los de fuera, elaboraremos discursos éticos selectivos, encubridores, no universales y abstractos». (Boff, 2001, p. 60)

La sexta forma ética es *Dignitas Terrae*: una ética eco-centrada; esta ética está basada en La Carta de la Tierra, la cual está concebida como itinerario práctico de significado y como una declaración de principios éticos fundamentales, compartido por todos los pueblos, como una especie de Declaración de los Derechos Humanos, en donde servirá como un ‘código universal’ para direccionar a los pueblos en un futuro sostenible.

La Carta de la Tierra que se propuso en 1992 en la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro, por las organizaciones no gubernamentales, científicos y naciones, en 2002 tomó su forma definitiva.

Según Boff (2001), el principio fundamental de dicha carta consiste en establecer como eje articulador la categoría inter-retro-relación de todo con todo, lo cual permite sostener el destino común de la Tierra y de la humanidad, y reafirmar la convicción de que formamos una gran comunidad terrenal y cósmica, con perspectivas desarrolladas por las ciencias de la Tierra. La Carta se compone de cuatro partes: preámbulo, principios fundamentales, principios de apoyo y

unas conclusiones. Entre los cuatro intertítulos que contienen los 16 principios fundamentales están: I. Respeto y cuidado de la vida, II. Integridad ecológica, III. Justicia social y económica, IV. Democracia, no violencia y paz.

“La carta expresa como conclusión final, su confianza en la capacidad regenerativa de la Tierra y en la responsabilidad compartida de los seres humanos de aprender a amar y cuidar del hogar común” (Boff, 2001, p. 67). La Carta concluye con estas hermosas palabras, que el nuestro sea un tiempo “que se recuerde por el despertar de una reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida” (Boff, 2001, p. 67)

El capítulo cinco habla del pathos y el cuidado como nueva plataforma del *ethos* humano y lo planetario; se plantea que todos los sistemas éticos de Occidente por enfocarse en el logocentrismo pagan un elevado tributo, ya que las bases de esta cultura se fundan en el cogito cartesiano y el logos griego.

La razón, dice el filósofo lovaniense Jean Ladrière, no es ni lo primero ni lo último de la existencia humana (Le destin de la raison et les taches de la philosophie, 1973, 35). La razón está abierta hacia abajo y hacia arriba. Hacia abajo emerge del lado más antiguo, profundo y elemental, la afectividad, el cuidado esencial y el pathos. Hacia arriba se abre la experiencia espiritual, que consiste en el descubrimiento de la totalidad presente del yo. (Boff, 2001, p. 72)

Dicho en otras palabras, la interconectividad de todo con todo. “Además de esto, también existen lo arracional y lo irracional, que manifiestan la presencia del caos junto al cosmos, del desorden que acompaña al orden” (Boff, 2001, p.71). Lo *demens* siempre va junto a “lo sapiens, lo dia-bólico se empareja con lo sim-bólico. Hay un amplio consenso a la hora de admitir que la inteligencia es emocional, pues ella es la que da cuenta de esa dialéctica viva de la realidad y el pensamiento” (Boff, 2001, p.72).

Se pregunta ¿Cuál es la experiencia básica de la vida humana? A lo cual responde: es el cuidado, el sentimiento, el afecto; dice, no es el logos sino el pathos, es el ‘Siento, luego existo (*Sentio, ergo sum*)’, ya que la capacidad de sentir de afectar y ser afectado, es conocida como el pathos.

Es el Lebenswelt, la bisagra existencial proto-primaria y concreta y del ser humano. La existencia no es nunca existencia pura “es una coexistencia, sentida y afectada por la ocupación y por la preocupación, por el cuidado y por la responsabilidad por los demás en el mundo, afectada por la alegría o la tristeza, por la esperanza o por la angustia” (Boff, 2001, p. 72).

Y reflexiona sobre Heidegger:

Martin Heidegger, en su obra *El ser y el tiempo*, habla del ser-en-el-mundo como un existencial, esto es, como una experiencia básica, constitutiva del ser humano, y no como mero accidente geográfico o geológico. Por eso, las estructuras axiales de la existencia giran en torno al cuidado, a la afectividad, el eros, la pasión, “la compasión, el deseo, la ternura, la simpatía y el amor. Este sentimiento básico no es simplemente una moción de la psique, es mucho más; es una ‘cualidad existencial’, un modo de ser esencial, la estructuración óptica del ser humano” (Boff, 2001, p. 72).

Por eso argumenta Boff, que el pathos no se contrapone al logos, ya que el sentimiento también es una forma de conocimiento, pero de otra naturaleza. “El conocimiento por medio del pathos se da en un proceso de sim-pathia” (Boff, 2001, p. 72). A donde se identifica con lo real, alegrándose o sufriendo por ello y participando de su destino.

El hombre arcaico, antes de la hegemonía de la razón, vivía una unión mystique con todas las realidades, se sentía umbilicalmente ligado a ellas; participaba de la naturaleza de las cosas y las cosas participaban de su naturaleza. Sentía que las piedras, las plantas y los animales pertenecían a su propia historia, aunque se perdiese en la sombra de los tiempos antiguos. (Boff, 2001, p. 73)

Por eso, “el sentimiento de pertenencia y de parentesco universal permitía una integración adecuada de la existencia humana; se mos-

traba respeto y veneración hacia todos los elementos, especialmente los seres vivos y la Tierra, venerada como la Gran Madre” (Boff, 2001, p. 73).

Luego, el teólogo brasileño nos dice que la oscuridad cayó sobre todo esto, en donde el hombre posmoderno intenta buscar la concordia perdida a través de utopías progresivas-regresivas y de su exuberante imaginario. Es el cuidado la esencia humana, por eso logos y pathos se deben dar la mano, saber que no son individuales por si mismas sino que hacen parte de un todo.

El ser humano es “fundamentalmente un ser de cuidado más que un ser de razón o de voluntad. El cuidado es una relación amorosa para con la realidad cuyo objetivo es garantizar su subsistencia y abrir el espacio necesario para su desarrollo” (Boff, 2001, p. 74). Los humanos ponen y “han de poner cuidado en todo: cuidado por la vida, por el cuerpo, por el espíritu, por la naturaleza, por la salud, por la persona humana, por el que sufre y por la casa. Sin cuidado, la vida perece” (Boff, 2001, p. 74).

Con base en estos planteamientos sería bueno saber, si el ser humano tiene presente la palabra cuidado de las que nos habla el autor, y de paso saber qué tipo de cuidado hay en esta modernidad.

En el capítulo seis, plantea los imperativos mínimos de una ética mundial. Habla de seis imperativos.

El primero es la ética del cuidado, la esencia del ser humano pertenece al cuidado, es una relación de enterneamiento y de preocupación en donde se descubre el mundo como valor. No es un objeto de posesión por parte del ser humano ni de los intereses utilitaristas; tiene un valor intrínseco y autonomía relativa. El cuidado manifiesta la importancia de la razón cordial, la cual respeta el misterio de cada ser que vive y habita en el mundo.

Boff (2001) afirma: “‘El cuidado es el compañero permanente del ser humano’, en el amor a las cosas y a las personas y en la responsabilidad y el compromiso que de aquí resultan” (p. 76).

El segundo imperativo es la ética de la solidaridad; tenemos origen y destinos comunes en donde se alimentan esperanzas y utopías comunes, de esa manera somos solidarios en todo en la vida.

“La sociabilidad originaria permitió hace millones de años, que surgiera el lenguaje, gracias al cual el ser humano se distingue de los demás primates superiores y con el que construye el mundo de significaciones y valores” (Boff, 2001, p. 78). “En definitiva, la vida depende de la solidaridad, tanto entonces como hoy. Nadie se da la vida a sí mismo, sino que la recibe de alguien que la acoge solidariamente y la introduce en la comunidad de los humanos” (Boff, 2001, p. 78).

El tercer imperativo, es la ética de la responsabilidad; el ser humano se hace corresponsable junto a las fuerzas que dirigen el universo y la naturaleza.

La responsabilidad pone de manifiesto el carácter ético de la persona. Ésta escucha la llamada de la realidad que resuena en su conciencia. Da una respuesta a esta llamada, respuesta que siempre tiene una calificación, ya sea positiva, ya negativa, ya de cualquier modo. De esta capacidad de respuesta (responsum) nace la responsabilidad, el deber de responder y atender a las llamadas de la realidad que capta la conciencia. (Boff, 2001, p. 81)

El cuarto imperativo, ética del diálogo:

Todos han de ocupar un puesto en la comunidad de comunicación; todos han de tener cabida en ella y han de poder hablar y ser escuchados. Para que esto suceda, se hacen necesarios cambios sociales de modo que los que hubieran sido excluidos y silenciados (hoy son dos terceras partes de la humanidad) participen del discurso comunicacional. Una república terrenal con ciudadanía activa supone un permanente diálogo dentro de la humanidad. (Boff, 2001, p. 83)

El quinto imperativo, ética de la compasión y de la liberación. Es lo que se ha mencionado muchas veces que es la opción por los pobres contra su pobreza y su liberación, cuando se conviertan en sujetos de su propio proceso.

El sexto imperativo es la ética holística.

Para Boff, (2001), “en la diversidad de las tradiciones, costumbres y culturas existentes urge superar las clásicas contradicciones (uno niega al otro sin llegar a destruirlo) y obviar los antagonismos (uno destruye al otro), para asumir decididamente una perspectiva globalizadora holística” (p.85). “Según esta visión, las diferencias revelan la complejidad y la riqueza de la única humanidad” (Boff, 2001, p. 85)

Referidos a lo holístico y a la única república global, podríamos hablar de alguno de los pioneros de estas ideas, el salmantino Francisco de Vitoria: “*totus orbis, aliquo modo, est una republica*’ (en cierto modo, todo el orbe es una república)” (Boff, 2001, p. 86).

En el holismo, podemos ver por igual a la planta, a la flor de la planta y al igual a todas las plantas que hacen el paisaje en su con-junto.

El capítulo séptimo. Mística y espiritualidad: ¿Fundamento de una ética mundial?

“La sola razón y la nueva comprensión de la naturaleza (cosmología) carecen de la fuerza suficiente para hacer valer incondicionalmente a los imperativos categóricos, incluso bajo la amenaza de la destrucción humana” (Boff, 2001, p. 86). “La dimensión *demens* de los seres humanos da razón de las opciones por lo absurdo. Por otra parte, todo cae bajo el horizonte histórico y ahí, bajo lo condicionado, lo relativiza y lo penetra” (Boff, 2001, p. 86).

Sobre lo espiritual dice:

“En el ámbito del pathos es donde puede emerger la dimensión espiritual, como la profundidad del ser humano y del mismo universo, y, junto con ella, la perspectiva mística” (Boff, 2001, p. 90). Tanto la espiritualidad como la mística están relacionadas con grandes emociones vinculadas y con las experiencias profundas a “la percepción de la totalidad en la que nos sentimos integrados como parte y parcela del fundamento que la origina y la sustenta. Son estas experiencias seminales las que mueven la vida humana y dan fuerza a los imperativos éticos” (Boff, 2001, p. 90).

El capítulo 8, Conclusión: virtudes de un ethos mundial.

Para ver lo que concluye Boff es bueno leer este párrafo para recoger las conclusiones clave de sus planteamientos:

A los que hemos despertado a la urgencia de estos problemas, la historia nos ha impuesto esta misión:

alimentar la llama sagrada que arde en cada ser humano, como una lamparilla, con el óleo de la veneración y del cuidado esencial. Sólo así garantizamos que el Ethos esencial que habita el ser humano seguirá siendo su ángel protector y nunca se vea oscurecido ni extinguido de la faz de la tierra. (Boff, 2001, p. 97)

#### **4.4.3. Cómo abordar el arte y las humanidades: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades.***

“Las artes y las humanidades desempeñan una función central en la historia de la democracia, pero así y todo, muchos padres en la actualidad sienten vergüenza de que sus hijos estudien arte o literatura” (Nussbaum, 2010, p.11). “Aunque la filosofía y la literatura han cambiado el mundo, es mucho más probable que un padre o una madre se preocupen porque sus hijos no saben nada de negocios que porque reciben una formación insuficiente en materia de humanidades” (Nussbaum, 2010, p.11).

Nussbaum nos habla de la existencia de una crisis silenciosa, ya que las naciones tienen mucha sed de ingresos, desechando ciertas aptitudes que erosionan cualidades esenciales de la vida democrática.

Una de las virtudes del libro de Nussbaum (2010) radica en la manera de utilizar sus conocimientos “profundos sobre filosofía y teoría de la educación, tanto de origen occidental como de origen no occidental. Inspirada en el pensador indio Rabindranath Tagore (premio Nobel de Literatura y fundador de instituciones educativas experimentales), pero también en Dewey, Rousseau, Winicott” (Nussbaum, 2010, p.11). “La autora crea un modelo de educación para el desarrollo humano, que se presenta como un elemento indispensable para la democracia y para el cultivo de un civismo de orientación mundial” (Nussbaum, 2010, p.11).

Las artes y las humanidades ayudan a chicos y grandes bajo la forma de juego, en diferentes espacios, incluso la universidad en donde experiencias de asombro, curiosidad, creatividad se profundizan en unas disciplinas humanísticas.

El desprecio por las humanidades y las artes y genera un riesgo para las democracias y para nuestra calidad de vida, siendo esta obra un llamado a la acción para ‘reemplazar un modelo educativo perni-



cioso', para repensar nuevas maneras de convivencia, conocimiento y experiencia.

De esta manera se tratará de hacer un resumen de la ideas clave, por capítulo (son siete) para lograr tener una idea de los planteamientos del texto.

### *1. La crisis silenciosa.*

Este apartado habla de crisis mundial en materia de educación, en donde las sociedades democráticas están enseñando a los jóvenes aptitudes que atentan contra la democracia, por el afán del dinero, lo que producirá una especie de máquinas utilitarias, personas acríticas y lejanas de los valores ciudadanos.

Ahora bien, “¿cuáles son esos cambios drásticos? En casi todas las naciones del mundo se está erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario” (Nussbaum, 2010, p. 21). Pensadas como ornamentos inútiles por quienes definen las políticas estatales en un momento en que las naciones “deben eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad para ser competitivas en el mercado global, estas carreras y materias pierden terreno a gran velocidad, tanto en los programas curriculares como en la mente y corazón de padres e hijos” (Nussbaum, 2010, p. 21).

En donde no se ha deliverado al respecto y los cambios no se han tomado conscientemente, sobre un caso concreto, comenta que en el año 2006, una Comisión sobre el futuro de la educación superior designada por el Departamento de Educación de los Estados Unidos, publicó un informe, *El liderazgo a prueba*: un mapa del futuro de la educación superior, el cual hablaba de las deficiencias en tecnología, ciencias e ingeniería, y de la ciencias aplicadas a obtener renta, pero “las artes, humanidades y el pensamiento crítico, brillaban por su ausencia” (Nussbaum, 2010, p. 22). El informe hablaba de que no habría problema de dejarlas en el olvido para darle cabida a disciplinas de mayor utilidad.

En el año 2004 se debatió sobre la filosofía de Rabindranath Tagore, Premio Nobel de literatura (1913) y pionero en impulsar nuevas maneras de educación. La influencia del indio en países como Japón,

Estados Unidos o Europa, se centra en la atribución “de poder social a sus alumnos mediante la práctica del método socrático, la exposición a diferentes culturas y sobre todo, la inclusión de la música, las bellas artes, el teatro y la danza en todas las secciones del programa curricular” (Nussbaum, 2010, p.22).

En 2005, los docentes del Laboratory School de Chicago, universidad en donde John Dewey puso en práctica sus experiencias para la reforma democrática del sistema educativo, se sentían orgullosos por estimular el espíritu crítico y la creatividad de los estudiantes, pero las familias pudientes de estos, consideraban estos conocimientos superfluos, y se manifestaban ansiosos ya que querían más formación para el éxito económico; de aquella manera intentaban cambiar los principios rectores de la escuela, dice la autora.

Hay muchas de historias como éstas y cada día aparecen otras nuevas en “los Estados Unidos, pero también en Europa, en la India y, seguramente, en otras partes del mundo. Vamos detrás de las posesiones que nos protegen, nos satisfacen y nos consuelan, aquello que Tagore describe como el ‘exterior’ de lo material” (Nussbaum, 2010, p.25). Sin embargo, para Nussbaum (2010) “parecemos olvidarnos del alma, de lo que significa que el pensamiento se desprenda del alma y conecte a la persona con el mundo de manera delicada, rica y compleja” (p.25). “Parece que olvidamos lo que significa acercarnos al otro como un alma, más que un instrumento utilitario o un obstáculo para nuestros propios planes” (Nussbaum, 2010, p.25).

Nussbaum (2010) considera que la palabra “alma” tiene diferentes sentidos religiosos para muchas personas y no pretende destacarlas ni obviarlas, pero destaca lo que significa para Alcott y Tagore: “las facultades de pensamiento y la imaginación, que nos hacen más humanos y que fundan nuestras relaciones humanas complejas, en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización” (Nussbaum, 2010, p.25). “Cuando nos encontramos en una sociedad, sino hemos aprendido a concebir nuestra persona y la de los otros de ese modo, imaginando mutuamente las facultades internas del pensamiento y la emoción, la democracia estará destinada al fracaso” (Nussbaum, 2010, p.25). Al no mostrar el respeto e interés por el otro.

Estas capacidades se vinculan “con las artes y con las humanidades. Nos referimos a la capacidad de trascender las lealtades nacionales y de afrontar los problemas internacionales como ‘ciudadanos del mundo’; y por último, la capacidad de imaginar con compasión las dificultades del prójimo” (Nussbaum, 2010, p.26).

Las artes y las humanidades son importantes, son fundamentales en las diferentes etapas de la educación, la universidad, la primaria, la secundaria, en donde la ciencia y las humanidades, al combinarse resultan siendo amigas, en vez de adversarias.

Ahora bien, la educación no ocurre sólo “en las escuelas. La mayor parte de los rasgos que destaco en el presente trabajo deben nutrirse también en la familia, tanto durante los primeros años de vida como durante la etapa de maduración de los niños y las niñas” (Nussbaum, 2010, p. 28). “Todo plan integral de políticas públicas orientadas a los temas que aquí se tratan debería contener propuestas para apoyar a las familias en la tarea de desarrollar las capacidades infantiles” (Nussbaum, 2010, p. 28).

Se piensa que la escuela es el principal motor de la educación, pero la realidad es que la familia es vital en este proceso, además de todas las políticas educativas y culturales que ayudan a fortalecer todos estos aspectos en su conjunto.

“Por otra parte, la educación nos prepara no sólo para la ciudadanía, sino también para el trabajo y, sobre todo, para darle sentido a nuestra vida”. (Nussbaum, 2010, p. 28)

Dice que ninguna democracia se puede considerar estable si no cuenta con el apoyo de los ciudadanos educados en democracia y no sólo en este asunto. Hay que preparar a los jóvenes en educación política y social para evaluar un sistema de educación siendo fundamental el pensamiento crítico y la capacidad de reflexión para conservar a la democracia con vida. “Un sistema educativo no funciona bien si los beneficios sólo llegan a las élites más adineradas. La distribución del acceso a la educación de calidad es un asunto urgente en todas las democracias modernas” (Nussbaum, 2010, p. 31).

## *2. Educación para la renta, educación para la democracia.*

Sobre los modelos nos dice:

“Por lo tanto, producir crecimiento económico no equivale a producir democracia, ni a generar una población sana, comprometida y formada que disponga de oportunidades para una buena calidad de vida en todas las clases sociales” (Nussbaum, 2010, p. 36).

En los últimos tiempos, es más importante el crecimiento económico que la distribución de la riqueza o la igualdad social; no se relacionan los aspectos de la calidad de vida con lo económico.

Y agrega:

En el contexto del viejo paradigma, se ve la necesidad “de una educación que promueva el desarrollo nacional en tanto crecimiento económico. Se trata del tipo de educación delineada en el informe de la Comisión sobre el Futuro de la Educación Superior del Departamento de Educación de los Estados Unidos” (Nussbaum, 2010, p. 38). “Se trata también del modelo implementado en numerosos países europeos, donde las universidades técnicas y los departamentos científicos obtienen las mejores calificaciones, mientras que se imponen recortes drásticos a los sectores de humanidades” (Nussbaum, 2010, p. 38).

Hay un contraste con esta cita, ya que en los primeros tiempos, los principales especialistas de los Estados Unidos tenían un modelo basado en las humanidades y las artes para los ciudadanos simpatizantes e informados de la democracia.

Desde Rousseau en el siglo XVIII hasta Dewey en el siglo XX, pasando por Froebel, Alcott o Montessori, “la educación no consiste en la asimilación pasiva de datos y contenidos culturales, sino en el planteo de desafíos para que el intelecto se torne activo y competente, dotado de pensamiento crítico para un mundo complejo” (Nussbaum, 2010, p. 39).

La idea de un aprendizaje activo tiene vinculado el pensamiento crítico que se remonta desde la Grecia clásica con Sócrates. Un ejemplo lo da Nussbaum (2010) en la India con la influencia de Tagore, quien intentó construir una escuela basada en la imaginación y en el pensamiento crítico; creó una universidad interdisciplinaria con las artes y las humanidades, la Universidad Visva-Bharati (que significa, todo el mundo), que se fundamenta en un aprendizaje activo con la exploración mediante las artes y de raíz socrática.

En los antiguos modelos de desarrollo, un país puede crecer económicamente pero su población rural puede no tener recursos y ser analfabeta. En ese modelo, los relatos de economía e historia y están pensados para no provocar ningún tipo de pensamiento crítico sobre cuestiones de raza, clase o género.

“El pensamiento crítico no sería un componente importante de la educación para el crecimiento económico y, en efecto, no lo ha sido para los estados que persiguen esa meta sin descanso” (Nussbaum, 2010, p.43). “Como Gujarat, al oeste de la India, conocido por su combinación de alta complejidad tecnológica con docilidad y pensamiento grupal *groupthink*” (Nussbaum, 2010, p.43). La libertad de pensamiento “en el estudiante resulta peligrosa si lo que se pretende es obtener un grupo de trabajadores obedientes con capacidad técnica que lleven a la práctica los planes de las élites, orientados a las inversiones extranjeras y el desarrollo tecnológico” (Nussbaum, 2010, p.43).

La educación para el crecimiento económico no hace una reflexión sensible sobre las desigualdades sociales. En la India los padres de familia se enorgullecen cuando sus hijos ingresan a instituciones de administración o de tecnología, pero se abochornan cuando estudian algo relacionado con humanidades o arte.

De esa manera:

“El arte es un gran enemigo de ese carácter obtuso. Además, los artistas no son los servidores incondicionales de ninguna ideología, salvo cuando están sujetos a la intimidación o a la corrupción” (Nussbaum, 2010, p.46). “Como siempre, le piden a la imaginación que se extienda más allá de sus confines habituales y les muestre el mundo de una manera novedosa, y ni siquiera sirven a las ideologías cuyos preceptos básicos les parecen buenos” (Nussbaum, 2010, p.46).

Y concluye la idea:

“Por tanto, la educación para el crecimiento económico se opondrá a la presencia de las artes y las humanidades como ingredientes de la formación elemental, mediante un ataque que, hoy en día, se puede observaren todo el planeta” (Nussbaum, 2010, p. 47).

Por ende el modelo de desarrollo humano muestra que está relacionado con los compromisos constitucionales usualmente incumplidos por las naciones democráticas. Para fomentar un tipo de democra-

cia humana y sensible, para promover la vida, la libertad y la felicidad, se proponen estas aptitudes:

-La aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan la nación, analizarlas, examinarlas, argumentarlas y debatirlas sin deferencia alguna ante la autoridad o la tradición.

-La aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno, aunque sean de distinta raza, religión, género u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante manipulación.

-La aptitud para interesarse por la vida de los otros, de entender las consecuencias de cada política, implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.

-La aptitud para imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos. (Nussbaum, 2010, p. 49)

Junto a las siguientes aptitudes: “La aptitud de emitir un juicio crítico sobre los dirigentes políticos, pero con una idea realista y fundada de las posibilidades concretas que éstos tienen a su alcance” (Nussbaum, 2010, p. 49). “La aptitud de pensar en el bien común de la nación como un todo, no como un grupo reducido a los propios vínculos locales” (Nussbaum, 2010, p. 49). Y por último: “La aptitud para concebir a la propia nación como parte de un orden mundial complejo en el que distintos tipos de cuestiones requieren de una deliberación transnacional inteligente para su solución” (Nussbaum, 2010, p. 49).

### *3. Educar ciudadanos: los sentimientos morales (y antimorales)*

El capítulo se va desarrollando con la frase “La educación es para las personas, para entender el proceso de estudiantes a ciudadanos en medio de una democracia”; realiza diferentes preguntas como: “¿Qué hay en la vida humana que dificulta tanto la conservación de las instituciones democráticas basadas en el respeto y en la protección igualitaria de la ley? (Nussbaum, 2010, p.52). “¿Por qué resulta tan fácil caer en los diversos sistemas y jerarquías?” ¿Qué fuerzas empujan a los grupos poderosos a controlar y dominar? ¿Por qué motivo es que las mayorías tratan de denigrar o estigmatizar a las minorías?” (Nussbaum, 2010, p.52). Para poder orientar qué tipo de respuestas encontraremos en su desarrollo.

Al tratar de responder estas preguntas complejas Nussbaum (2010) dice: “Ahora bien, los mitos de la pureza reflejados en ambos casos resultan engañosos y nocivos. En efecto, ninguna sociedad es pura. El ‘choque de civilizaciones’ constituye un elemento interno de todas ellas” (p.53). “Siempre existen algunas personas que están dispuestas a vivir con las demás en condiciones de respeto mutuo y reciprocidad, y otras que se reconfortan con la dominación” (Nussbaum, 2010, p.53). Por ello, necesitamos entender “cómo se hace para formar más ciudadanos del primer tipo y menos del segundo. La falsa noción de que nuestra sociedad es pura en su interior sólo genera agresividad hacia afuera e invisibiliza las agresiones que sufren quienes viven adentro” (Nussbaum, 2010, p.53).

Se plantea que la lucha por la libertad y la igualdad se debe dar en “el fuero íntimo de cada persona, en donde se enfrentan la comprensión y el respeto con el miedo, y la codicia con la agresividad narcisista” (Nussbaum, 2010, p.54). Por eso Gandhi pregonaba que debe haber una relación entre el “equilibrio psicológico y el equilibrio político, argumentando que el deseo de riqueza, la agresión y la preocupación narcisista son fuerzas enemigas de una sociedad libre y democrática” (Nussbaum, 2010, p.54).

Cuando un niño nace, llega indefenso a un mundo que no controla; según Rousseau, a un niño recién nacido le encantaría esclavizar a sus padres, ya que ellos son los proveedores de sus necesidades. Se habla de la estigmatización, pues, nuestra naturaleza vulnerable y



débil, genera la ansiedad como reacción; al intentar resolver las ansiedades, hay que tratar de resolver ‘esa’, la más profunda.

“Una forma de hacerlo, lo que en la obra de Rousseau tiene gran importancia, es el aprendizaje de competencias prácticas. El niño que sabe negociar con su entorno tiene menos necesidad de un esclavo que lo atienda” (Nussbaum, 2010, p.60). “Sin embargo, la respuesta social ante este problema debe tratar también el propio sentimiento de impotencia y el dolor que éste le genera” (Nussbaum, 2010, p.60). Algunas normas “sociales y familiares logran afrontar el dolor de manera creativa, comunicando a los niños el mensaje de que todos los seres humanos somos vulnerables y mortales, pero no por eso debemos odiar ni rechazar ese aspecto de la vida humana” (Nussbaum, 2010, p.60). Este aspecto se puede abordar a través la ayuda mutua y la reciprocidad.

Según Rousseau, las monarquías galas, al no recibir ese tipo de educación crecieron pensando ser superiores a los demás, lo cual alimentaba su idea de reinar.

Como destacan Kindlon y Thompson, el objetivo de convertirse en ese hombre ideal supone una ficción de control en un mundo que uno no controla realmente. La vida misma se ocupa de desenmascarar esa ficción casi todos los días, cada vez que el futuro “hombre de verdad” siente hambre, cansancio, ansiedad, malestar físico o temor. (Nussbaum, 2010, p. 67)

Así, “en la psiquis de la persona que vive ese mito se genera una oleada de vergüenza: se supone que debo ser un ‘hombre de verdad’, pero siento que no controlo ni mi entorno, y ni siquiera mi propio cuerpo” (Nussbaum, 2010, p. 67). “Si bien la vergüenza es una respuesta casi universal ante la impotencia humana, se torna mucho más intensa en las personas criadas bajo el mito del control absoluto, en lugar del ideal de la interdependencia mutua” (Nussbaum, 2010, p.67).

Para Rousseau, hay dos herramientas para combatir en un niño el deseo narcisista de dominar; una es enseñarle a valerse por sus propios medios. En el modelo de escuela tradicional se promueve la impotencia y pasividad al presentar el aprendizaje de manera abstracta, por eso, que el niño negocie de manera real con las personas en su entorno



lo hace un participante activo. La otra herramienta es que su identificación emocional debe basarse en diferentes relatos, que lo sintonicen y sensibilicen su mundo interior a través del mundo de los otros.

El texto hace un cuestionamiento sobre cómo conocer la psiquis individual, cómo penetrar esas profundidades, cómo cuestionarnos para ganarle la batalla al odio y al miedo a través de la empatía y la comprensión.

Para dar parte de esa respuesta, muestra los tipos de estructuras perniciosas. La primera, de estas es que “los seres humanos se comportan mal cuando se sienten personalmente responsables de sus actos” (Nussbaum, 2010, p.72). “La segunda, las personas se comportan mal cuando nadie manifiesta una opinión crítica” (Nussbaum, 2010, p.72). Y la tercera, “las personas se comportan mal cuando los seres humanos sobre los que se tienen poder se encuentran deshumanizados y pierden su individualidad” (Nussbaum, 2010, p.72).

Tanto la familia como la escuela cumplen la función imprescindible desarrollar el interés por el otro y superar el narcisismo.

#### *4. La pedagogía socrática: la importancia de la argumentación.*

“Sócrates sostenía que ‘una vida no examinada no merece ser vivida’. En una democracia adepta a la retórica, acalorada, escéptica frente a la argumentación, perdió la vida por su compromiso con el ideal de la mayéutica” (Nussbaum, 2010, p. 75), esto junto a la idea de Tagore, en donde una mente no obtiene su libertad poseyendo ideas ajenas sino generando su propios criterios y pensamientos, son los temas que se debaten en este apartado.

El problema de no hacer un autoexamen genera falta de claridad en los objetivos, tanto en la personas como en instituciones; las personas que no hacen un examen crítico de sí mismas usualmente resultan influenciables.

Las personas son influenciables cuando no hacen un examen crítico de sí mismas. El no hacer un autoexamen, genera problemas de la falta de claridad en los objetivos a nivel grupal (instituciones) y obviamente a nivel personal.

“Como hemos visto, la irresolución suele estar compuesta por cierto grado de sumisión ante la autoridad y ante la presión de pares, problema éste que resulta endémico en todas las sociedades humanas” (Nussbaum, 2010, p.79). Cuando se pierde de vista los “argumentos, las personas se dejan llevar con facilidad por la fama o el prestigio del orador, o por el consenso de la cultura de pares. El autoexamen crítico que propone Sócrates, en cambio, no es autoritario en lo más mínimo” (Nussbaum, 2010, p.79).

Usualmente surge de la falta de reflexión que las personas que interaccionan con otras y se tratan entre ellas de manera irrespetuosa. El hecho de hacerse responsable de una argumentación frente a los demás genera un entorno de respeto mutuo.

El pensamiento socrático constituye una práctica social:

Aunque puede “enseñarse como parte de los contenidos curriculares para la escuela o la universidad, su aprendizaje no será posible si no se infunden sus preceptos en el *ethos* de la institución misma y en la metodología pedagógica aplicada en las aulas” (Nussbaum, 2010, p.84). “Se debe tratar a cada estudiante como un individuo en pleno desarrollo de sus facultades mentales, de quien se espera un aporte activo y creativo a los debates que puedan surgir en clase” (Nussbaum, 2010, p.84).

Se plantea que el amor maternal es fundamental y se constituye en una virtud cívica; por eso hablan del pedagogo alemán Froebel, el fundador del kindergarten. Planteando que el aprendizaje en los niños se debe caracterizar por el juego y el afecto, en donde no es explícita la postura socrática pero si en la postura de indagación y exploración que tienen los infantes.

También Alcott, dice que al método socrático le hace falta vincular las emociones y la imaginación; por esa razón era incompleto. Por eso, agrega que la educación es un proceso en el cual se desprende el alma y se asocia a cosas externas y vuelve a reflejarse sobre sí misma; tomando conciencia de las cosas y obviamente de la realidad, mediante un proceso de autoconocimiento.

Dewey sostiene que, una escuela que se considere buena es donde los alumnos aprenden a ser ciudadanos a través de la elaboración de proyectos en común, resolviéndolos en conjunto con un espíritu crítico

y de respeto, pero no aprender desde los pupitres sino que se “trataba de una forma de vida compartida con los demás en la búsqueda de respuesta para cuestiones concretas del mundo real y la realización de proyectos prácticos con la guía de los maestros, pero sin imposición de autoridad externa alguna” (Nussbaum, 2010, p. 97).

“Tagore detestó todas y cada una de las escuelas a las que tuvo que asistir, y las abandonó apenas pudo. Lo que más le disgustaba era que obligaran a los alumnos a estudiar de memoria” (Nussbaum, 2010, p. 102). Como si fueran receptores pasivos de valores culturales; el indio fundó una institución en donde dictaban clases al aire libre, el currículo académico estaba vinculado por las humanidades y las artes; artistas y escritores talentosos hacían parte de la experiencia, la mayéutica socrática y las buenas pedagogías eran parte fundamental, se incitaba reflexionar a los estudiantes sobre las decisiones que tomaban en sus vidas (Nussbaum, 2010).

##### *5. Los ciudadanos del mundo.*

“De repente, los muros que separaban las razas se han derrumbado y las razas se han derrumbado y nos encontramos parados frente a frente” Tagore (Nussbaum, 2010, p. 113).

Según Nussbaum (2010), en la actualidad vivimos “un mundo donde nos encontramos unos frente a otros, cruzando brechas de la geografía, el lenguaje, la nacionalidad. Hoy más que nunca, todos dependemos de personas que jamás hemos visto y que a su vez, dependen de nosotros” (p.113). Las problemáticas ambientalistas, políticas económicas y religiosos, las cuales están pendientes por resolver, son de alcance mundial y sólo se podrán resolver si existe un diálogo multinacional, como ciudadanos del mundo.

“Y aunque el conocimiento no garantiza la buena conducta, la ignorancia es casi una garantía de lo contrario. En nuestro mundo abundan los estereotipos culturales y religiosos, como por ejemplo la equiparación del Islam con el terrorismo” (Nussbaum, 2010, p. 115). “Para empezar a combatir esos estereotipos es necesario procurar que, desde una edad muy temprana, los niños y las niñas aprendan a relacionarse de otra manera con el mundo, contando con datos correctos y valiéndose de una curiosidad respetuosa” (Nussbaum, 2010, p. 115).

Para fomentar una ciudadanía mundial, los programas curriculares deben planificarse con cuidado desde las primeras etapas, para dar un conocimiento diverso del mundo, sus culturas y el entorno. Por eso, para Tagore los horrores de la I Guerra Mundial, son resultado de carencias culturales ya que a los niños de esta época les enseñaron que era mejor la dominación que la comprensión mutua y cooperativa.

Los programas curriculares para fomentar una ciudadanía mundial, tienen que planificar con cuidado desde las etapas primeras, para dar un conocimiento diverso del mundo, sus culturas y el entorno. Por eso, ‘Los horrores’ de la Primera Guerra Mundial para Tagore, son la consecuencia de carencias culturales, ya que a los niños de esta época les enseñaron que era mejor la dominación que la comprensión mutua y cooperativa.

#### *6. Cultivar la imaginación: la literatura y las artes.*

“El conocimiento fáctico y la lógica no alcanzan para que los ciudadanos se relacionen bien con el mundo que los rodea. La tercera capacidad del ciudadano del mundo, estrechamente vinculada con las dos primeras, es aquella que denominamos ‘imaginación narrativa’” (Nussbaum, 2010, p.132). Es decir, “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona” (Nussbaum, 2010, p.132).

Por eso las instituciones educativas tienen que dar un rol vital a las humanidades y las artes en sus programas curriculares, formando una participación activa que muestre el mundo a través de la mirada del otro.

“Según Winnicott, las artes desempeñan un papel clave. De acuerdo con este autor, en las culturas humanas, entre las funciones primarias del arte se encuentra la de preservar y estimular el cultivo del ‘espacio del juego’” (Nussbaum, 2010, p.132). Winnicott considera que, sobre todo, el rol del arte “en la vida humana es alimentar y extender la capacidad de empatía. En la complejidad de la respuesta ante una obra de arte sofisticada detecta una continuación del placer

que encuentra el bebé en los juegos y en las dramatizaciones” (Nussbaum, 2010, p.132).

Pedagogos como Froebel, entendieron desde un inicio que el fortalecimiento de los recursos e imaginarios de la personalidad, la cual se da a través de las artes a la vida humana, permiten comprenderse y comprender a los demás.

Dewey dedicó buena parte de sus escritos a la “importancia de las artes en tanto que elementos fundamentales para una sociedad democrática y, como se advierte aún hoy, el cultivo de la imaginación mediante la música y el teatro cumple una función clave en su modelo de Laboratory School” (Nussbaum, 2010, p.140). Según Dewey, lo principal para el niño no es el aprendizaje de las ‘bellas artes’ “en tanto ejercicio contemplativo mediante el cual se aprende a ‘apreciar’ las obras artísticas como objetos separados de la realidad. Tampoco se debe enseñar que la imaginación sólo es pertinente en la esfera de la fantasía y de lo irreal” (Nussbaum, 2010, p.140).

Por eso para Dewey, un niño en una escuela adecuada aprenderá lo vital que es la imaginación para todas las cosas que están más allá del alcance de la ‘respuestas físicas directas’. Se piensa que las artes son demasiado costosas y es un lujo financiarlas, pero es posible financiarlas y fomentar este tipo de actividades de una manera económica, como lo hacen en escuelas de la India a través de las letras en las músicas que expresan los sentimientos de los niños, o los dibujos hechos con sus colores y papeles que da la institución.

“La música, la danza, el dibujo y el teatro son canales de alegría y expresión muy potente que están al alcance de todos, y no hace falta tanto dinero para fomentarlos” (Nussbaum, 2010, p.158). Es más, en los programas rurales de “alfabetización constituyen el eje del diseño curricular porque ofrecen a los alumnos grandes y pequeños, una motivación para asistir a la escuela, una manera positiva de vincularse con los demás y una posibilidad de encontrar alegría en el proyecto educativo” (Nussbaum, 2010, p.158).

Al final, Nussbaum (2010) considera que un tipo de educación que involucre el arte de manera clave en el proceso educativo, hace “que alumnos y docentes se involucren de manera más apasionada mediante la reflexión y la imaginación, reduce los costos al limitar la

anomia y la pérdida de tiempo que en general aparecen cuando no existe un compromiso personal” (p.160).

### *7. La educación democrática, contra las cuerdas.*

De los párrafos que nos hablan de lo esencial del capítulo son:

“Las democracias cuentan con un gran poder de imaginación y raciocinio, pero también son propensas a las falacias, al chovinismo, a la prisa, a la dejadez, al egocentrismo y a la estrechez de espíritu” (Nussbaum, 2010, p.188). La educación orientada principalmente a la obtención “de renta en el mercado global, magnifica estas fallas y produce semejante grado de codicia obtusa y de docilidad capacitada que pone en riesgo la vida misma de la democracia, además de impedir la creación de una cultura mundial digna” (Nussbaum, 2010, p.188).

Además agrega:

Que el choque de las civilizaciones verdadero, se encuentra, en el alma de cada persona, donde el narcisismo y la codicia batallan contra el amor y el respeto, “todas las sociedades modernas están perdiendo la batalla a ritmo acelerado, pues están alimentando las fuerzas que impulsan la violencia y la deshumanización, en lugar de alimentar las fuerzas que impulsan la cultura de la igualdad y el respeto” (Nussbaum, 2010, p.189). “Si no insistimos en la importancia fundamental de las artes y las humanidades, éstas desaparecerán porque no sirven para ganar dinero” (Nussbaum, 2010, p.189). Sólo sirven para algo mucho más valioso: “para formar un mundo en el que valga la pena vivir, entidades en sí mismas, merecedoras de respeto y empatía, que tienen sus propios pensamientos y sentimientos, y también con naciones capaces de superar el miedo y la desconfianza” (Nussbaum, 2010, p.189). En busca de un diálogo inquebrantable y pleno entre la razón y la compasión.

## **CAPÍTULO 5. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES**

En este capítulo se concluye y resume todo el proceso investigativo a través de los objetivos e hipótesis propuestos. Para hacer este cierre de la investigación recordaremos los objetivos que traía la investigación, comenzando por el objetivo general:

Hacer fenomenología hermenéutica de las experiencias de comunicadores para el cambio social o populares, para con esas interpretaciones plantear una Escuela de liderazgo en comunicación que permita, trabajar los conocimientos, tendencias y prácticas de estos seres humanos que trabajan en este ámbito de saber.

Este objetivo trae consigo objetivos específicos que permiten concluir, esta parte el trabajo que se ha realizado. Entre los cuales tenemos:

- Interpretar desde la fenomenología hermenéutica las historias de vida de los comunicadores populares.

Un sujeto se conoce a través de la interpretación de los símbolos de esa manera, es como se conoce el ser humano a través de la fenomenología hermenéutica, como lo plantea Ricoeur, método que implícitamente tiene tres mediaciones, la relación entre conciencia y naturaleza, la interioridad y su capacidad de intervenir el mundo, y en el cuerpo como mediación entre la conciencia y el mundo. De esa manera las historias de vida de Alma Montoya, Néstor Cárdenas, Jorge Uribe y Soraya Bayuelo, permitieron interpretar esos símbolos, que se dicen o no se dicen, como las epistemes planteadas por Foucault, pues esas historias no son una historia muerta sino reconstrucciones históricas de lo vivido y al interpretarlas, al ser comunicadas, cumplen su rol de mediación y al trabajar esas memorias identificamos lo individual y

lo colectivo, pues los humanos en su comunicación interpersonal son seres individuales que interactúan en comunidad.

Como lo planteaba Agis, si a un ser humano se le quita sus tradiciones y creencias, sólo queda un montón de carne y huesos, esa sería la idea de la fenomenología, pero si le incluimos el término hermenéutica, nos queda la fenomenología hermenéutica, la cual sí incluye las tradiciones y creencias de ese ser, ya que el trigo no es sólo grano, esos comunicadores no son sólo comunicación, al ver cómo las situaciones familiares y sociales que manifestaron al interpretarlas hacen parte del mismo tejido.

No sólo incluye esa “idealidad” de la fenomenología sino esa “equivocidad” de la hermenéutica, la interpretación a esos comunicadores desde esa vía larga, entendidos no sólo desde el lenguaje sino desde su capacidad de sentido, permitió verlos desde la Metáfora Viva planteada por Ricoeur.

Sus valores traducidos, en conceptos como liderazgo o ética se vieron reflejados en sus acciones en la comunidad, esas acciones que se heredaron culturalmente en su entorno familiar-social o se encontraron en el discurrir de la vida, son las que permiten la explicación e interpretación de las historias de vida a través de los códigos narrativos, pues para explicar hay que comprender y para comprender hay que interpretar.

El sí mismo como otro, de Ricoeur, nos permitió individualmente ver a Jorge, Soraya, Alma y Néstor, esos sí mismos (*ídem*) para entenderlos como otros (*ipse*), y a la vez, grupalmente cómo todas esas historias generan unos sí mismos como otros, que se transforman en una escuela de liderazgo y la trascienden a su vez.

La identidad de el Sí mismo se basa en valores, ese *ídem* selecciona lo mejor de este para otro, por eso éste método dejó ver lo importante de la ética a la hora de interpretar, ver desde esa óptica ese *ídem* de los comunicadores.

La identidad narrativa, planteada por Ricoeur, dejó ver que en la interpretación no se conoce de manera inmediata sino indirectamente, este nuevo conocimiento de una Escuela de liderazgo en comunicación; no surge inmediatamente sino indirectamente a través del cruce de cada una de las historias de vida y las historias en general con la



fenomenología hermenéutica. Pues esa mediación narrativa es la interpretación de uno mismo, la cual, como relato, llega a significar e identificar como una persona.

Como la inteligencia narrativa, no sólo propone una relación interdisciplinar, sino que atraviesa lo formal, que no forma desde la palabra sino a través de esta, siendo transmisión de una innovación, la que se ve en este tipo de hermenéutica, donde la vida (los comunicadores) busca de narrador y se convierte en texto (escuela de liderazgo). De esa manera relato y vida se reconcilian, como una manera de vivir a través de la lectura.

Como la fenomenología hermenéutica a través de la mimesis, entendida desde la trama (mythos) y la actividad mimética en la construcción de relato, al proponerla en tres momentos (Pre-figuración (mimesis I), configuración (mimesis II) y refiguración (mimesis III), propuso la interpretación del texto, la primera a través de un contexto histórico y político de Colombia en donde hay estructura concordante-discordante de cómo se dan los hechos históricos; en la segunda con las historias de vida de Néstor Cárdenas, Alma Montoya, Soraya Bayuelo y Jorge Uribe, cumplieron la función de mediación, configuraron el análisis al estar situadas entre la prefiguración y la refiguración, y en la tercera parte es ver cómo esa refiguración, buscó explicar a ese mundo de los comunicadores delante del texto luego de pasar por la mimesis I y la mimesis II, momentos en donde se hiló desde el relato de país a sus relatos de vida, a manera de una metáfora viva.

- Establecer la concepción de la Escuela de liderazgo para la comunicación o el cambio social y los enfoques relacionados desde las interpretaciones de los comunicadores.

Al hacer las mimesis (la interpretación) salieron pedazos, como lo dice Bayuelo:

¡Y ahí sí que desperté el liderazgo local! Con un grupo de amigos, que ahora son mis amigos después de esa época, nos metimos en el Comité Estudiantil. Hacíamos las tómbolas, los campeonatos, marcha del libro, marcha del ladrillo, todo, todo, éramos los veedores de los profesores que no iban a clase... (Cifuentes, 2016, p. 71)

O como lo dice Montoya:

“A la parroquia llegaron a trabajar unas monjas extranjeras, belgas, que a ellas les debo muchísimo esa vocación de misión y de trabajo social” (Cifuentes, 2016, p. 94). Y hago memoria de una de ellas y es Elsa Vanden Bucke, “pues después de trabajar con nosotros aproximadamente año y medio, dos años, la destinan para Ruanda, y ella muere allá en medio del conflicto; traigo a recordación la película ‘Hotel Rwanda’ que nos rememora esa época” (Cifuentes, 2016, p.94).

Estos fragmentos de las historias de vida, a manera de ejemplo entre otros, muestran cómo cada uno de estos personajes hace parte de su memoria individual y colectiva, las cuales generan identidad, como se mostró en la mimesis II, que a su vez están cargadas con esa ipseidad llena de valores humanos, los que se juntan con el contexto de país en el relato histórico (mimesis I), que muestra la violencia estructural en un país en construcción, la debilidad política del Estado, una constitución nueva en 1991, la cual configura otro imaginario de ciudadanía.

Habla de la corta historia de un país en construcción de aproximadamente 200 años (la historia desde su independencia, al igual que muchos países latinoamericanos), todo lo cual se mezcla, se entrelaza en las mimesis a manera de mosaico; en la mimesis III, los segmentos de los testimonios, que hablan de liderazgo, de personas que admiran, de situaciones que enfrentan en la vida de manera épica, junto a conceptos de expertos, como lo que da Luis Ramiro Beltrán de educar a los comunicadores, en sus quehaceres, o lo dicho por Kaplún, que en comunicación popular todo es provisorio, además de vincular el término liderazgo, no como una definición sino como una forma de vida.

Por eso la Escuela de liderazgo para la comunicación popular o el cambio social, pensada desde los conceptos originarios de escuela y *paideia* griega, los enfoques relacionados desde las interpretaciones de los comunicadores, sólo se lograría desde la inteligencia narrativa que se encuentra más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia, no entendida como una transmisión inerte, de un depósito muerto, sino como trasmisión viva de una innovación, constituyéndose a través de la interacción entre la innovación y la sedimentación.

Cómo meter lo extralingüístico, en estas interpretaciones del ser, si no es a través de este tipo de inteligencia, la cual permitió vincular, el concepto de liderazgo, visto como una forma de vida para todos los seres humanos y no sólo para los gerentes; la experiencia de vida de Viktor Frankl, la ética desde la visión de Leonardo Boff, las artes y humanidades desde el concepto de Martha Nussbaum, o las reflexiones trascendentes de Ricoeur, de cómo, hasta qué punto la reflexión filosófica sobre la narrativa y el tiempo ayudan a pensar eternidad y muerte.

Una Identidad narrativa que manifestó la vida, no desde una única mirada sino como actividad constructiva derivada de ese tipo de inteligencia, en donde se intentó encontrar y no simplemente imponer desde fuera, pues la identidad narrativa es ese otro, esa ipse que nos constituye, desde la realidad.

-Definir liderazgo y establecer el debate entre las escuelas de liderazgo, transaccionales y transformacionales, desde una óptica humanística.

Como se planteó en la investigación, abordar el liderazgo presenta diversas líneas de investigación que tratan de superar la segmentación y disociación a través de una perspectiva integradora, haciendo este no un trabajo fácil.

Entre muchas de las tendencias que se explicaron está la de Lupo & Castro (2006), quienes proponen como definición: es el ‘arte de influir sobre la gente’ para que trabaje con entusiasmo en la consecución de un objetivo en pro del bien común. “El arte de dirigir y movilizar toda la inteligencia, el talento, la pasión y el compromiso de un equipo hacia el logro de un objetivo común. Ser capaz de convocar la energía de otros y orientarla hacia el logro de un objetivo común” (Cifuentes, 2017, p.70).

Se mostraron las dos tendencias que hay en la actualidad, el liderazgo transaccional y el liderazgo transformacional. El liderazgo transaccional, fundado en las buenas relaciones, usa la retroalimentación positiva y negativa. El liderazgo transformacional es el del líder transformador, particularmente partidario del cambio, de las motivaciones, aspiraciones, ideales, y valores de los ‘subordinados’.

El liderazgo usualmente se entiende en las empresas desde lo transaccional, desde la optimización del recurso humano y se desco-

noce la cara transformacional, que es a donde tiende más el liderazgo de un comunicador popular, sin embargo no significa que el hombre siempre haya tenido presente el término liderazgo en su historia; hay gente que ha tenido éxitos a nivel personal o profesional en toda la historia de la humanidad sin saber que era líder, lo entendía como un devenir de la vida, un don, una forma de vida, como lo manifestaba Lowney sobre los jesuitas, que emprendían tareas de alfabetización y las culminaban satisfactoriamente en diferentes lugares del mundo sin saber que el término líder definía sus actos, al igual que los comunicadores de la historias de vida, que hacen sus ejercicios comunicativos sin saber o con un conocimiento parcial de la importancia de lo que hacen; su quehacer trascendente no les da tiempo de significar o resignificar estas acciones, por eso no se menciona claramente en sus historias de vida.

De ahí la visión laica de liderazgo de Lowney, en donde todos somos líderes desde la cotidianidad, la cual nace desde adentro, ya que no es un acto, es mi vida misma, una manera de vivir, siendo una tarea que nunca acaba, no siendo una perspectiva infalible pues ningún ser humano está a prueba ante su propia debilidad humana, por eso la mayor fortaleza es su visión personal en el ejercicio diario en donde constantemente pregunto: ¿Qué es lo que busco?, ¿qué quiero?, ¿cómo encajo en el mundo?, es la que encaja en los comunicadores populares, en esas respuestas que nos da la hermenéutica al tratar de saber quiénes somos, esa fenomenología hermenéutica que desde la filosofía no se casa con un campo o unos campos reducidos de saber, sino desde esa realidad cambiante expuesta en el día a día, para tratar de interpretar y entender esa difícil pregunta de quién es el ser.

- Plantear un marco teórico adecuado desde la comunicación, que contextualice la investigación.

Teorizar es tratar de buscar una explicación de algo; en esta búsqueda de explicar esos fenómenos que nos rodean, buscamos o creamos caminos, y se cree, de momento, que esos caminos en los que se anda o se encuentran son los correctos. Este es el caso, es el contexto en el que se mueve la comunicación como campo de investigación, para esta pesquisa académica

Como lo planteábamos, pensar en comunicación es pensar en un fenómeno complejo; es paradigma, campo, práctica, conjunto de prácticas, proceso, resultado, es algo en lo cual vivimos, es imposible pensarnos sin comunicación, pero todos los que estamos en función de ella siempre tenemos que tratar de representarla, definirla, redefinirla y sobre todo, estructurar las bases que se plantean en el contexto que se trabaja, en medio de una modernidad que hace a veces confusa su elaboración.

Para Moragas (2011), algo muy importante del propósito de la teoría de la comunicación es identificar los aspectos comunes a los distintos sistemas naturales y culturales, interpretando los aspectos más problemáticos de la comunicación en la sociedad moderna.

Sobre esos caminos epistemológicos que se anduvieron y se vieron correctos, está Wallerstein (2004) con “Las incertidumbres del conocimiento” basado en el Sistema-Mundo, hablando de dos elementos que son particularmente científicos. El primero, cómo trabajar con la incertidumbre, cómo producir conocimiento sobre lo que no sabemos y que no lo sabemos, no sólo porque seamos ignorantes, sino porque los objetos de conocimiento, y nuestra relación con los objetos de conocimiento, está sujeta a condiciones de incertidumbre. El Segundo, la premisa de historizar los conocimientos.

Eso fue uno de los trabajos de esta investigación: tratar de abordar objetos de conocimiento que tienen condiciones de incertidumbre y luego tratar de interpretar esto en relatos y darles un sentido; siempre traen consigo la incertidumbre al hacer nuevo conocimiento.

Lo otro inferido por Wallerstein, es que entramos al siglo XXI con considerable incertidumbre sobre la validez de las fronteras disciplinarias dentro de la ciencia social, luego de doscientos años, hay un cuestionamiento serio, sobre ‘la legitimidad’ de la división epistemológica entre ‘las dos culturas’ y por lo tanto de la tripartición del conocimiento entre las súpercategorías de las ciencias naturales, las intermedias ciencias sociales y las humanidades. Es decir, al hablarnos de las dos culturas (filosofía y ciencia), nos habla de lo que está en la mitad de ellas dos, las ciencias sociales, lo cual es también parte de la tarea de la comunicación, tratar de ayudar, ayudarse y mediar con estas dos culturas. La comunicación planteada en ésta investigación es

esa mediación, esa categoría que está “entre”, la cual posibilita la unión.

Retomando un planteamiento de ese “entre”, traemos lo dicho por Klaus Bruhn Jensen, al pensar en la misma estructura triádica que toma de la semiótica de Peirce en el sentido de que la información es ese proceso que puede representar muy bien la relación que hay entre signos y objetos, donde la comunicación entre signos e interpretantes, implicaba un tercer término, y la “acción”, esa relación triádica entre objeto e interpretante, lo que implicaba a su vez a los signos. Esa visión peirciana, articulada con un conjunto amplio de referencias de las tradiciones de investigación de la comunicación, se enriquece con la teoría de Anthony Giddens sobre la estructuración.

Al hacer la fenomenología hermenéutica, esa visión semiótica planteada por Jensen que resalta la acción también hace parte de esta investigación, desde lo que se planteó en la acción y su función en la estructura del relato y su correspondiente mimesis, si no esa otredad, que genera mismidad y permite acciones en la realidad. Es decir, estos comunicadores no son sólo signos, sino que sus acciones trascienden estas miradas teóricas.

De esa manera, al hacer investigación en comunicación generamos producción social de sentido, pero al volver a releer, en término de hermenéutica siempre va estar presente la interpretación y explicación de los fenómenos que surjan, por eso podemos hablar de una doble o triple producción social de sentido, cuando no de unas múltiples producciones de sentidos, que en este caso dependen de las búsquedas del lector.

En lógicas comunicativas de incomprensión recíproca entre los comunicadores de la región y la academia, se subvalorara la comunicación popular; según Gumucio & Tufte (2008), en este desencuentro se pone énfasis en los errores y no en las posibilidades. No solamente en valoraciones y lo saberes, sino en las lógicas comunicativas de incomprensión mutua, unas argumentadas y otras no. De esa manera, éste trabajo propició esas posibilidades de entender a esos comunicadores desde su cultura, sus lógicas afectivas y todo lo que ellos representan en su conjunto.

Sobre la comunicación para el cambio social, es a donde la propia gente determina lo que necesita para mejorar su vida siendo un proceso de debate y diálogo cimentado en la acción colectiva y la participación. Pero sus apellidos “para el cambio social” no significan que sea la última denominación para este fenómeno como se ha visto en el desarrollo histórico del término; pero en medio de esa coyuntura hay claridad en sus planteamientos mínimos y es su finalidad, el saber para qué sirve, que fue desde donde se trabajó.

Planteamos que vivimos en la mayor incomunicación de todos los tiempos, a pesar del gran desarrollo de las tecnologías de la comunicación e información, las cuales giran en el centro de todas las actividades económicas, políticas, educativas y esta incomunicación ha sido mantenida y justificada en los modelos de comunicación, por la simplificación de la comunicación, en donde se obvia la función desempeñada por los interlocutores de esa comunicación.

De esta manera, la interpretación, como lo planteó Ramírez (2010) es el proceso de reconstruir los sentidos y contenidos de los actos significativos o de los textos. Ya que la incomunicación se origina precisamente, en las limitaciones del intérprete para acceder a los sentidos explícitos e implícitos, resulta siendo la hermenéutica la que intenta crear el interés necesario para plantear procesos de conocimiento diferentes a los dependientes procedimientos inductivos y deductivos.

Ese proceso de reconstruir sentido y contenidos fue el que se dio en ésta investigación; en medio de tantas voces, tratar de identificar algunas, ver qué hay detrás de ellas, significar desde otra manera de ver, ser y entender a estos comunicadores populares colombianos, desde un contexto real, ubicado en un espacio cultural particular, que posibilite una comunicación que ayude a conocer más al ser humano para hacerlo más libre y menos solitario. Al final, podríamos traducir esta experiencia investigativa, como una metáfora viva en las palabras de Gabo: “La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos solo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios” (García Márquez, 2014, p. 169).

Referente a las hipótesis planteadas al inicio.

*Hipótesis central:*

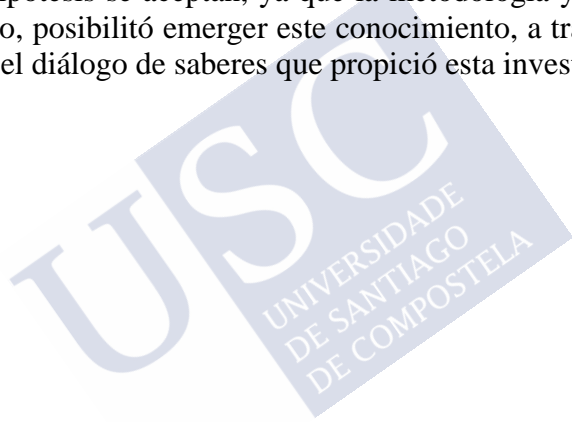
Los comunicadores populares o para el cambio social colombianos tienen una concepción de una Escuela de liderazgo, la cual se nutre de la interpretación de sus propias experiencias, sumado a otros conocimientos y enfoques en temas afines a este campo del saber.

*Otras de las hipótesis eran:*

-La fenomenología hermenéutica posibilita el crear una Escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social, mediante la interpretación de las historias de vida.

-Otros saberes y prácticas ayudan a construir una Escuela de liderazgo en comunicación popular o para el cambio social.

Estas tres hipótesis se aceptan, ya que la metodología y el marco teórico propuesto, posibilitó emerger este conocimiento, a través de la interpretación y el diálogo de saberes que propició esta investigación.





## **CAPÍTULO 6.**

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y/O DOCUMENTALES**

Agis, M. (2000). El sentido de ser interpretado. En M. Valdés, Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas (págs. 91 - 113). España: Monte Ávila Editores.

\_\_\_\_\_ (2011). Conocimiento y razón práctica. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

\_\_\_\_\_ (2013). Caminantes un itinerario filosófico. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

Alape, A. (2003). La hoguera de las ilusiones. Bogotá: Planeta.

Alcalá, M. (2017). La Galaxia Internet: Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, LXII (231), 407-412.

Amado, A., & Rincón, O. (2015). La comunicación en mutación: remix de discursos. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Anscombe, E. (1957). Intention. Oxford: Basil Blackwell.

Ardila, G. (1997). Gerardo Reichel Dolmatoff: Antropólogo de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Avolio, B., & Bass, B. (2004). Multifactor Leadership Questionnaire : Manual and Sampler Set. New York: Mind Garden.

Barbera, N., & Inciarte, A. (2012). Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas. Multiciencias, 199-205.

Barranquero, A., & Sáenz, C. (2 de 2010). Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación. Ob-

tenido de Congreso Internacional AE-IC, Comunicación y desarrollo en la era digital: <https://orecomm.net/wp-content/uploads/2010/01/AEIC-Barranquero-Saez.pdf>

Bass, B. (1985). *Leadership and performance beyond expectations*. New York: Free Press.

Bass, B. (1990). *Bass and Stogdill's handbook of leadership*. New York: The Free Press.

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Begué, M.-F. (2012). La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada. *Teoliteraria*, 2(3), 17-38.

Bennis, W. (1985). *Leaders: The Strategies for Taking Charge*. Nueva York: Harper & Row.

Berrío, C. (2013). La formación del Estado en Colombia y el origen histórico de su debilidad coercitiva. *Ciencias Sociales y Educación*, 2(3), 85-106.

Biedma, J. (2007). Hermenéutica del sí mismo en cuanto otro. *Boletín "Millares Carlo"*, 77-194.

Bunge, M. (2014). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Debolsillo.

Bürger, P., Gumbrecht, H., Hohendahl, P., Iser, W., Jauss, H., Maurer, K., Zimmermann, B. (1987). *Estética de la recepción*. Madrid: Arco/libros.

Burns, J. (1978). *Leadership*. New York: Harper & Row.

Caballero, A. (Julio de 2016). *Historia de Colombia y sus oligarquías (1498 - 2017)*. Obtenido de Biblioteca Nacional de Colombia: <http://reddebibliotecas.org.co/sala-lectura/historia-de-colombia-y-sus-oligarqu%C3%AD-1498-2017>

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Barcelona: Alianza.

Castro, A., & Lupano, L. (Noviembre de 2005). Diferencias individuales en las teorías implícitas del liderazgo y la cultura organizacional percibida, 85. Obtenido de <http://www.uv.es/seoane/boletin/previos/N85-4.pdf>

Cifuentes, A. (2016). *Saberes de vida para dar vida*. Bogotá.D.C: Escuela de Artes y Letras.

\_\_\_\_\_. (9 de Diciembre de 2017). *Historias de vida de comunicadores populares: búsquedas constantes de vida y de formación*

en liderazgo, 2(6). Obtenido de Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo: <http://www.usc.es/revistas/index.php/ricd/article/viewFile/4370/4912>

Dosse, F. (2001). *Paul Ricoeur: le sens d' una vie*. París: La Découverte.

Elizalde, R. (2010). Resignificación del ocio: aportes para un aprendizaje transformacional. *Polis*, 9(25), 437-460.

Fernández, X., & García, J. (3 de Septiembre de 2017). Cortázar y el amor: Aurora Bernárdez. Obtenido de EL CORREO GALLEGO: <http://www.elcorreogallego.es/tendencias/el-correo2/ecg/cortazar-amor-aurora-bernandez/idEdicion-2017-09-03/idNoticia-1071745/>

Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Franco, F., & López, A. (2011). Una mirada a las raíces de la comunicación para el desarrollo. Entrevista con Luis Ramiro Beltrán. *Signo y Pensamiento*, 30(58), 170-176.

Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Editorial Herder.

Galindo, L. (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson Educación.

García-Márquez, G. (2014). La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del Premio Nobel 1982. *Educere*, 18(59), 167-170.

Gerardo, A. (1998). Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia. Bogotá: Banco de la República.

Gumucio, A. (2004). El cuarto mosquetero. *Investigación y Desarrollo*, 12(1), 2-23.

Gumucio, A., & Tufte, T. (2008). *Antología de comunicación para el cambio social*. La Paz: Plural.

Gustavson, E. (Dirección). (1999). *El mundo de Sofía* [Película].

Habermas, J. (1978). *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Suhrkamp.

House, R. (1977). *A 1976 theory of charismatic leadership*. . Carbondale: University Press.

Hughes, R., Ginnett, R., & Curphy, G. (2007). *Liderazgo como aprovechar las lecciones de la experiencia*. México: McGraw-Hill.

Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. La Haya: Springer Países Bajos.

Husserl, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.

Husserl, E. (1982). *La idea de la Fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editoria.

Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kaplún, M. (1985). *El comunicador popular*. Bogotá: CIESPAL.

Kapúscinski, R. (2010). *Viajes con Heródoto*. Barcelona: Anagrama.

Kouzes, J., & Posner, B. (1987). *The leadership challenge: how to get extraordinary things done in organizations*. Michigan: Universidad de Michigan.

Larosa, M., & Mejía, G. (2014). *Historia concisa de Colombia (1810-2013)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Lasch, S. (2002). *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lombardo, M., & Eichinger, R. (1989). *Preventing derailment: What to do before it's*. Greensboro: Center for Creative Leadership.

Lowney, C. (2013). *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Bogotá: Norma.

Lupano, M., & Castro, A. (2006). Estudios sobre el liderazgo. *Psicodebate*, 6, 107-122.

Marshall, C., & Gretchen, R. (2011). *Designing Qualitative Research*. London: Sage.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a la mediaciones*. Barcelona: Gili.

Martín-Barbero, J. (2005). Poner este roto país a comunicar. *Signo y pensamiento*, XXIV(46), 163-169.

Martín-Barbero, J. (2009). *Entre saberes desechables, y saberes indispensables*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina FES.

Martín-Barbero, J. (2012). Los oficios del comunicador. *Signo y pensamiento*, XXXI(59), 18-40.

Mattelart, A. (2009). *Un mundo vigilado*. Barcelona: Paidós.

McCall, M., & Lombardo, M. (1982). Using Simulation for Leadership and Management Research: Throught the Looking Glass. *Management Science*, 28(5), 533-549.

McNeil, W. (1982). *The pursuit of power*. Chicago: The University of Chicago press.

Meindl, J., & Ehrlich, S. (1987). The Romance of Leadership and the Evaluation of Organizational Performance. *The Academy of Management Journal*, 30(1), 91-109.

Molano, A. (1998,). *Mi historia de vida con las historias de vida*. En T. Lulle, P. Vargas, & L. Zamudio, *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales* (págs. 102-111). Barcelona: Anthropos Editorial.

Moragas, M. (2011). *Interpretar la comunicación*. Barcelona: Gedisa.

Moratalla, D. (2001). La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación. *Investigaciones Fenomenológicas*(3), 291-301.

Musso, P. (2013). Génesis y crítica de la noción de red. *Ciencias Sociales y Educación*, II(3), 201-224.

Nájera, E. (2006). La hermeneutica del sí de Paul Ricoeur. *Entre Descartes y Nietzsche. Quaderns de filosofia i ciència*(36), 73-83.

Navarro, F. (2015). Convergencias y divergencias epistemológicas en y para el estudio de la comunicación. *Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación*, 12(23), 184-191.

Nevins, M., & Stumpf, S. (1999). 21st-Century Leadership: Redefining Management Education. *Strategy, Management, Competition*, 41-51.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.

Orozco, G. (1997). *La investigación de la comunicación social dentro y fuera de América Latina*. La Plata: Ediciones de periodismo y comunicación.

Ortega y Gasset, J. (1983). *Ensimismamiento y alteración*. Madrid: Alianza.

Otero, E. (2004). *La comunicación imposible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Patiño, C. (2005). *El origen del poder en Occidente. Estado, guerra y orden internacional*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ragin, C. (2007). *La construcción de la investigación social*. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Ramírez, L. (2008). *Comunicación y discurso*. Bogotá: Magisterio.

Ramírez, L. (2010). Las limitaciones de la comunicación y la interpretación. *Discurso y hermenéutica*. *Signo y Pensamiento*, XXIX (57), 66-82.

Ramírez, S., & León, K. (2014). Pueblerinos antioqueños en Medellín. *La inmigración pueblo-ciudad a partir de un estudio de caso*. *Estudios Políticos* (44), 165–187.

Red y Agenda ciudadanas y Red ciudadana de Reconciliación. (2008). *Cuadernos Comunitarios: Organización y liderazgo comunitarios*. Montería: Ediciones Red y Agenda ciudadanas de Córdoba, Red ciudadana de Reconciliación.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1969). *Existence et herméneutique*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1969a). *Le conflit des interprétations*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

\_\_\_\_\_ (1986a). *Phénoménologie et herméneutique*. En P. Ricoeur, *Du texte a la action* (págs. 39-73). París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1986b). *Le Mal*. Genève: Labor et Fides.

\_\_\_\_\_ (1986c). *Du texte à l' action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1988). *Hermenéutica y acción-De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia.

\_\_\_\_\_ (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1991). *Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_ (1995). *La Critique et la Conviction*. París: Calmann-Lévy.

- \_\_\_\_\_ (1995a). *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. París: Esprit.
- \_\_\_\_\_ (1995b). *La critique et la conviction*. París: Calmann-Lévy.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo veintiuno editores.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica Mexicana.
- \_\_\_\_\_ (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI editores.
- \_\_\_\_\_ (2006). *La vida: un relato en busca de narrador*. *Ágora: Papeles de filosofía*, 25(2), 9-22.
- Roldán, C. (2016). *Caballero Andante*. *Lecturas*, 9.
- Rubino, V. (1996). *Símbolos y Arquetipos en la Tragedia*. Buenos Aires: Almagesto.
- Sábato, E. (1973). *Hombres y engranajes*. Madrid: Alianza / Emecé nº445.
- Sánchez-Bravo, A. (1979). *Periodistas: mensajeros, escribas y retóricos*. Madrid: Pirámide.
- Schramm, W. (1980). *La ciencia de la comunicación humana*. México: Grijlabo.
- Schwartz, H., & Jacobs, J. (1979). *Qualitative Sociology: a method to the madness*. New York: Free Press.
- Sfez, L. (1995). *Crítica de la comunicación*. Madrid: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (2007). *La Comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sodré, M. (1998). *Reinventando la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Stoopen, M. (2009). *Sujeto y relato*. *Antología de textos teóricos*. México: UNAM.
- Strauss, A. (1987). *Qualitative Analysis for Social Scientists*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*. Madrid: Alianza editoria.

Vásquez, S. (2005). De lo individual a lo colectivo en la investigación social. *Universitas Humanística*, 52-63.

Vergara, F. (1989). La Paideia Griega. *Universitas Philosophica*, 6(11-12), 153-168.

Wallerstein, I. (2004). *The Uncertainties of knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.

Wilson, J., & Elman, N. (1990). Organizational benefits of mentoring. *Academy of Management Executive*, 4(4), 88-93.

